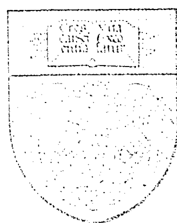


MAX LACKMANN

SOLA FIDE

EINE EXEGETISCHE STUDIE

60

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Begründet von Adolf Schlatter

Herausgegeben von Paul Althaus

2. Reihe

Sammlung wissenschaftlicher Monographien

50. Band

Lackmann, Sola fide

C·BERTELSMANN VERLAG GÜTERSLOH

MAX LACKMANN

SOLA FIDE

Eine exegetische Studie über Jakobus 2

zur reformatorischen Rechtfertigungslehre

1949

C·BERTELSMANN VERLAG GÜTERSLOH

Druck Mohn & Co GmbH Gütersloh

Inhalt

„Justificat erga eos Christus tantummodo, qui novam vitam exemplo resurrectionis ipsius susceperunt.“ (Origenes, in Rom. IV, 7)

„Ex fidei libertate iustificatur homo, non ex legis servitute, quia iustus ex fide vivit.“ (Tertullian, adv. Marc. V, 3)

„Fides impetrat, quod lex imperat.“ (Augustinus, Enchir. XXXI, 117)

„Sic enim per fidem Christus in nobis, imo unum cum nobis est. At Christus est iustus et omnia implens Dei mandata, quare et nos per ipsum omnia implemus, dum noster factus est per fidem.“

(Luther, Heidelberger Disputation, W. A. I, 364, Probatio zu Conclusio XXVI)

„Lerne Christum, und zwar den Gekreuzigten! Lerne ihm lobsingen und an dir selber verzweifelnd sprechen: ‚Du, Herr Jesu, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde; du nahmst an dich, was mein war, und hast mir gegeben, was dein ist; du hast an dich genommen, was du nicht warst, und hast mir gegeben, was ich nicht war!‘ Nimm dich nur in acht, daß du nicht eine solche Reinheit erstrebst, daß du nicht mehr als ein Sünder erscheinen oder gar nicht mehr ein Sünder sein willst! Denn nur in Sündern wohnt Christus.“

(Luther, an Georg Spenlein, 8. April 1516)

„Duplici ratione amovetur peccatum: vel quia non imputatur ac perinde habetur ac si nunquam fuisset, vel quia peccatum ipsum revera aufertur, nec amplius peccatur... Utraque haec amovendi peccati ratio in iustificatione coram Deo nostra conspicitur. Ut autem cavendum est, ne, ut hodie plerique faciunt, vitae sanctitatem atque innocentiam effectum iustificationis nostrae coram Deo esse dicamus, sic diligenter cavere debemus, ne ipsam sanctitatem atque innocentiam iustificationem nostram coram Deo esse credamus, neve illam nostrae coram Deo iustificationis causam efficientem aut impulsivam esse affirmemus, sed tantummodo causam, sine qua eam iustificationem non contingere decrevit Deus.“

(Socin, de iustificatione, Opp. II, S. 603)

„Sine operibus fides mortua et ad iustificationem inefficax est.“

(Philipp von Limborch, Theologia christiana, VI, 4, 22)

Vorwort

Unter den Fragen, die mich seit dem Studium der Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche und seit der Übernahme seelsorgerlichen Dienstes in der Gemeinde beschäftigen, steht an erster Stelle die nach der Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch Gott. D. h. zunächst ein Ausschnitt dieser Lehre: die Frage nach den „Bedingungen", die erfüllt sein müssen, wenn Gott den Menschen als „Gott-gerecht" annehmen und der Mensch Gottes als seines Freundes und seiner selbst als „Gott-gerecht" gewiß sein soll.

Das Studium der Heiligen Schrift und der Geschichte der Kirche, aber auch die eigene geistliche Erfahrung bestärkten mich von Jahr zu Jahr mehr in der Gewißheit, daß jener „articulus stantis et cadentis ecclesiae" sowohl nach seinem Lehrgehalt wie nach seiner Stellung, die er in der dogmatischen Tradition der Kirche seit der Reformation einnimmt, einer theologischen Näherbestimmung bedürfe.

Diese Behauptung bedeutet nicht, daß das normative Dogma der Kirche falsch sei und die Kirche bei der Aufstellung des Bekenntnisses in dieser Sache geirrt habe. Aber sie bedeutet die Anerkennung dreier Tatsachen, die jedes lehrhafte Bekenntnis der Kirche bestimmen und begleiten:

1. Die Beziehung auf eine einmalige geistige und geistliche Lage der Zeit und der Kirche in ihr. Das ist Würde und Grenze jeder Bekenntnisformel, der die Kirche verpflichtet ist.

2. Die theologische Erläuterung und das Bekenntnis zur göttlichen Sache sind zu unterscheiden.

3. Die Neigung der Geistes- und Kirchengeschichte, jene Relation und Distinktion zu übersehen.[1])

Die Berücksichtigung dieser drei Tatsachen ist für unser Problem um so wichtiger, als die Frage nach der „Rechtfertigung" einen

---

[1]) „Die Zustimmung zu einem Dogma bezieht sich nicht auf die wissenschaftliche Technik seiner Formulierung, sondern bezeichnet die Billigung der Verwerfung des Gegensatzes, wider den das Dogma sich wendet, sowie die Übereinstimmung mit der religiösen Tendenz, um derentwillen jene Verwerfung erfolgt" (Reinhold Seeberg, Grundriß der Dogmengeschichte, 6. Aufl., 1934, S. 1).

Erfahrungskomplex der Kirche mit ihrem Herrn umfaßt, den zu bewältigen ihr erst im spätmittelalterlichen und reformatorischen Stadium der Kirchen-, aber auch der allgemeinen Geistes- und Kulturgeschichte aufgegeben wurde. Daß die reformatorische Lösung nicht den Anspruch erheben darf, mehr als ein Ausschnitt, nämlich die Bewältigung des entdeckten „Neulandes" der „Rechtfertigung des Menschen durch Gott zu sein, legten mir (abgesehen von dem Geist- und Kulturproblem der „Neuzeit" überhaupt, dessen Thema das reformatorische und kein anderes ist!) zwei Beobachtungen nahe:

1. Die Heilige Schrift sagt mehr als die reformatorische Formel des Dogmas von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben". Nicht das „sola fide", aber das Verständnis des „sola fide" im reformatorischen Denken wird durch die Heilige Schrift überholt.

2. Das seit dem Mittelalter die Geistesgeschichte der europäischen Länder bewegende Problem des Jndividuums, der Persönlichkeit, der individuellen „Lebendigkeit" und Verantwortung, der subjektiven Erfahrung (samt seinen zwangsläufigen Gegen-Sätzen) läßt sich nicht lösen, solange die Kirche nicht über die reformatorische Antwort hinaus zu einer neuen, die alte enthaltenden Antwort fortschreitet. Denn die Not des modernen Menschen ist nicht nur die Not seines Abfalls von Gott und der Kirche, sondern zuerst und ursprünglich die Not unvollständiger Antworten der Kirche.[1])

---

[1]) Karl Holls Verständnis für diese Problematik im Ringen um das rechte Rechtfertigungsverständnis heute ist leider mit der Absage an seinen Lösungsversuch — wie oft bei theologischer Wertung zu geschehen pflegt — im theologischen Denken der Gegenwart außer acht gelassen worden: „Der machtvolle Gottesgedanke (der Reformation) stößt heute zusammen mit dem modernen Individualismus, der gleichfalls ein genuines Produkt der stetigen geschichtlichen Entwicklung ist... Die Sätze, daß alles geistige Leben individuelles Leben und daß Persönlichkeit das höchste Glück der Erdenkinder ist, sind heute Axiome; Berechtigung hat jedoch dieser Individualismus letztlich nur, wo er religiös begründet ist. Nur der darf den Mut haben, sich als ein Ich gegen eine Welt zu behaupten, der als Ich vor Gott existiert. Wo aber der Persönlichkeitsdrang mit dem Gottesgedanken ernstlich zusammentrifft, da entsteht auch notwendig das Rechtfertigungsproblem. Denn unabweisbar schiebt sich dann für den Menschen die Frage ein, welches Recht er hat, sich an Gott heranzudrängen und vor Gott existieren zu wollen. Vor Gott dasein könnte nur ein Ich, das in seiner Besonderheit für ihn Wert hat" (Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1906, S. 41). Von einer heute sich „lutherisch" und „reformatorisch" gebärdenden Theologie, die sich mit einer einfachen Verwerfung und Überspringung aufklärerischen und idealistischen Gedankenguts als „kirchlich" und „biblisch"

Als sich diese Beobachtungen bei der Prüfung anderer Fragen komplexe — das Sakrament des Altars, die Taufe, die Beichte, das geistliche Amt, die Predigt, das liturgische Handeln, die Kirche — wiederholten, war mir die Methode des Arbeitens aufgegeben. Jch hörte die Heilige Schrift zum Thema „Die Rechtfertigung des Menschen durch Gott" und die Auslegung der Fachtheologen zum Alten und Neuen Testament, versuchte aber auch gleichzeitig in die geistige Atmosphäre der spätmittelalterlichen Kirche einzudringen, die der konkrete — göttlich wie menschlich bedingte — Raum für jene Erfahrung war, die Luther und das Bekenntnis der Kirche als „Rechtfertigung allein durch den Glauben" bezeichneten.

Als ich von Januar bis April 1938 in einer Untersuchungshaft nur die deutsche Bibel und den griechischen Urtext des Neuen Testaments benutzen durfte, begann ich mit der Niederschrift einer sorgsamen Auslegung von Jakobus 2. Sie wurde mir nahegelgt durch eine Anfechtung seitens gewisser Kreise und Amtsträger der Kirche, die meinten, sich im Kirchenkampf auf eine vornehme und gesicherte Innerlichkeit des Rechtfertigungsglaubens beschränken zu dürfen. Jch habe damals Satz für Satz jenes Kapitels — oft tagelang bei einem Vers festgehalten — in der besonderen Studierstube der Gefängniszelle auszulegen versucht.

Am 11. Februar 1942 hielt ich auf dem Pfarrkonvent der Synode Herford einen Vortrag über das „Zeugnis von der Rechtfertigung bei Jakobus". Zwei Tage später begann meine Haft mit anschließender Verbringung in das Konzentrationslager Dachau. Aber das Thema

---

auszuweisen vermeint, dürfte nach unserer Meinung kein Heil zu erwarten sein; der Kenner wird auch in der nachstehenden Studie den deutlichen Abstand von ihr spüren, nicht weil wir ihre Arbeit verachten, aber weil die Methode u. E. die Gesetze geistigen Lebens, geschichtlicher Entwicklung und der göttlichen Entfaltung des Evangeliums im „Fortschritt" der Kirche „von einer Klarheit zur anderen" außer acht läßt. Wer Luthers Rechtfertigungslehre heute „besitzen" will, kann sie nicht ihm einfach ab- und für sich übernehmen; er muß sie schon „erwerben" mit den ganz neuen Belastungen, Fragen und Erkenntnissen von Kirche und Welt im zwanzigsten Jahrhundert, daß sie ihm so neu Gottes Botschaft wird wie dem Reformator im sechzehnten Jahrhundert. Damit ist nicht behauptet, die Kirche müsse zu jeder Zeit mit ihrer Heilserkenntnis wieder von vorne anfangen und es gebe keinen geistlichen Besitz der Wahrheit in Dogma und Bekenntnis. Aber sie muß diesen göttlichen Besitz jeweils an ihrem Orte als Gottes freie und ewig neue Gnade erwerben, um sie zu besitzen, Gottes Wahrheit läßt sich — Gott sei Lob und Dank dafür, wie bliebe er sonst Gott und würde er unser Gott heute? — nicht auf Flaschen ziehen!

arbeitete in mir weiter. Nicht nur darum, weil man die Heilige Schrift unter neuen Umständen mit neuem Ernst und Eifer las. Man mußte auch aus ganz persönlichen Gründen — nicht nur um der Wissenschaft und der Kirche willen — mit dieser Sache zu Ende kommen, wenn man seines Weges in Ohnmacht, Angst und Hoffnungslosigkeit gewiß sein wollte. Jch lernte noch besser das Vilmarwort verstehen, daß man der Lehre von der Rechtfertigung „auf rein theoretischem oder gar speculativem Wege gar nicht nahe zu kommen" vermöge und daß sie „keine Doktrin, sondern eine Disciplin" sei.[1]) Hinzu kam eine Wohn- und Lebensgemeinschaft mit katholischen Geistlichen für bald drei Jahre, die ich im Blick auf die mich bewegenden Fragen nur als providentiell betrachten kann. Denn über die schon seltene Gemeinschaft geistigen und theologischen Austausches hinaus wurde mir mit katholischen Welt- und Ordensgeistlichen eine Gemeinschaft des Leidens, des Glaubens, der Geduld, des Gebetes und der Anbetung zuteil, die mehr voranhilft, als wissenschaftliches Bemühen — das ich wahrlich nicht unterschätze — es je vermag.

Was ich hiermit vorlege, soll eine Vorarbeit sein, ein Versuch, das Rechtfertigungsdogma der Kirche zu beleuchten durch eine Auslegung von Jakobus 2, 14—26 unter Verwendung reformatorischer und neuer Exegesen (auch römisch-katholischer). Der Brief des Jakobus hat sich von Anbeginn als Warnung und Korrektiv gemeldet. Es dürfte in der „Kirche des Wortes" höchste Zeit sein, ihn zu Worte kommen zu lassen. Der angefügte geschichtliche Überblick möchte darlegen, daß diesem Drängen des apostolischen Zeugnisses die gleiche heilige Gesetzmäßigkeit der Wahrheit innewohnt, die die Kirche vor 400 Jahren durch das Wort des Paulus zum Bekenntnis bewegte: der Geist, der die Kirche „in alle Wahrheit leitet". Oft wird nur angedeutet werden können, was ohnehin bekannt ist oder auch noch einer umfassenden Darstellung bedürfte. Was mich bewegt und auf den verschlungenen Wegen meines Dienstes nicht nur nicht losgelassen, sondern sehr zielstrebig vorwärtsgetrieben hat, ist der Wunsch, ja, die Forderung, daß die Kirche die Frage nach der göttlichen Rechtfertigung des Menschen, deren Beantwortung sie vor vierhundert Jahren verantwortlich und vollmächtig begann, im

---

[1]) Ähnlich Karl Holl: „Die Rechtfertigungslehre, die die allerindividuellste Erfahrung zum Ausdruck bringen will, kann überhaupt nur lebendig bleiben durch eine Reihe persönlicher Zeugen, die sie andern vorleben" (Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1906, S. 20).

zwanzigsten Jahrhundert ebenso vollmächtig und verantwortlich zu Ende beantworte. Die geistige Lage unseres Volkes und aller europäischen Völker ruft nach einer Verantwortung der Kirche, die sich zu der allgemeinen seelischen Not der Menschheit als Verschuldung ihres Hirtenamtes bekennt — wie es die reformatorische Kirche tat! — und ihr den göttlichen Weg aus dieser Not heraus zeigt und vorangeht.[1]) Die Vollmacht solch verantwortlichen Handelns wird der Kirche in dem Maße geschenkt werden, als sie sich dem apostolischen Zeugnis der Heiligen Schrift und der ganzen apostolischen Kirche öffnet und so heute neu und anders (nicht Anderes!) — ohne ihrem Hören und Gehorchen vor vierhundert Jahren untreu werden zu müssen — vernimmt, wie der Mensch Gott recht und seiner selbst als Gerechter im Glauben gewiß werde. „Ecclesiae constitutioni respondet tractatio Scripturae" (Bengel). Von dem Vorhandensein oder Mangel dieser Vollmacht dürfte nicht nur viel für die Zukunft der Kirche Jesu Christi, sondern auch viel für die Zukunft der Völker Europas abhängen, deren Schicksal es sein wird, wie sie die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen von der Kirche beantwortet bekommen und dann selbst beantworten werden. „Heute, wo die Welt in den Fugen kracht, ist deutlich geworden: wir alle brauchen, um zu leben, die Gewißheit, daß Gott auf unserer Seite ist."[2]) Was die Lehrer der Kirche zu dem Vorgelegten zu-sagen haben, ist abzuwarten. Für alle Belehrung, die in der Heiligen Schrift gründet, bin ich offen. Auch bin ich dankbar, wenn nachgewiesen werden könnte, daß

---

[1]) Die Anleitung zum Verständnis des göttlichen Faktums der „Rechtfertigung durch Glauben" ist indirekt der politische Beitrag der Kirche zu allen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Krisen der Gegenwart, indem sie dadurch die Völker anleitet, wie der Einzelne in seinem Volke Gottes Gebot an ihn erkennen und verwirklichen könne. „Es gibt keine an sich besten Gesetze, keine an sich beste Wirtschaftsform, kein göttliches Eigentumsrecht und keinen göttlichen Sozialismus. Es gibt nur: das Gebot der Stunde ... Nie kann das von Gott Gebotene von den Personen abgelöst werden, denen es geboten ist ... Gott fordert immer Menschen in seinen Dienst an den größeren Aufgaben. Er fordert nicht den Sozialismus und nicht den Kapitalismus. Sondern er fordert vom Arbeiter und vom Unternehmer, vom Staatsbürger und vom verantwortlichen Staatsmann, daß jeder an seinem Ort Gottes Willen tue ... Darum ist ... die Umwandlung der Personen durch Glauben das Entscheidende auch im Hinblick auf die großen Weltprobleme. Das Abschieben der Verantwortlichkeit auf kollektive, unpersönliche Größen ist selbst schon eine Manifestation der Glaubenslosigkeit" (Emil Brunner, Gott und Mensch, 1930, Der Rechtfertigungsglaube und das Problem der Ethik, S. 45).

[2]) Hellmuth Frey, Das Buch des Glaubens, zu Genesis 15, 6. 1938.

Luther und die Reformationsbekenntnisse dem wahren Jakobus näherstehen, als ich zu erkennen vermag. Nur über eine Wahrheit gedenke ich nicht mit mir reden zu lassen: daß das Werk in die Rechtfertigung gehört und dieser Satz kein Verlassen des reformatorischen „sola fide" bedeutet. Eines ist: als Wirkender Gott recht werden, ein Anderes ist: auf das Wirken sein Vertrauen setzen. Dieses ist gottlos, jenes ist die Seinsweise des Gottesfürchtigen, der Gott kennt und von ihm erkannt ist.[1]) Diese Wahrheit ist für mich bewährt. Nicht nur weil sie von der Heiligen Schrift bezeugt wird. Man kann damit in das Leiden und in den Tod gehen. Ja, man muß so gehen, wenn man Jesus nachfolgen will. „Ich glaube, darum rede ich" (Ps. 116, 10).

Ich widme die Arbeit in Ehrerbietung meinem Freunde und Lehrer Superintendent Hermann Kunst, Herford, dem ich nächst meinen akademischen Lehrern Prof. D. Karl Barth, Basel, und Prof. D. Dr. Hans Emil Weber, Bonn, Dank und Verehrung schulde für die Gaben, die ich in bewegender Gemeinschaft des Dienstes und der Sorge um die rechte Ausrichtung und Verwaltung des Evangeliums und der heiligen Sakramente von ihm empfangen habe.

Herrn Prof. D. Paul Althaus, Erlangen, schulde ich Dank, daß er sich in schwerer Zeit zur Aufnahme der Arbeit in die „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" bereit erklärt hat.

Max Lackmann

---

[1]) Meine unverhohlene Zustimmung zu gewissen frühkatholischen und augustinischen Gedanken gilt den in ihnen bewahrten biblischen Tendenzen, nicht dem Verständnis und den Begriffen derselben, ebensowenig den ontologischen, nomistischen, conditionalistischen, pelagianistischen und synergistischen Systemen des Augustinismus, Thomismus und Nominalismus (vgl. W. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Phi osophie, 1940). Das G tt gefallende Wirken ist weder der Rechtfertigung vorangehende causa efficiens noch der aus ihr folgende effectus, sondern ein innerhalb des göttlichen Rechtfertigungsprozesses durch Gottes Geist und Wort gewirkter Moment, kein „vorher" und kein „nachher", aber ein „zugleich", das mit unserem Kausalitäts- und Zeitdenken nicht zu fassen ist. Es ist in dem „ prengenden", neu anfangenden, aber auch weiterzuführenden Nach-Denken des Wortes bei Luther begründet, wenn die unbefriedigenden Deutungsversuche seines justitia- und iustificatio-Begriffs bei Holl, Loofs, Hirsch und Vogelsang in eine Richtung weisen, in welcher uns heute — ohne Verlust des imputatio- und non-imputatio-Gedankens — weiterzudenken durch die Schrift aufgegeben ist.

Erster Teil

Eine Auslegung von Jakobus 2,14-26

1. Sind Jakobus und Paulus gleich verbindliche, weil vom apostolischen Geist getriebene, in der Urzelle des Leibes Christi tätige Zeugen Jesu? Wir stellen damit die Frage nach der Kanonizität, nach dem Verfasser, nach Zeit und Gemeinde des Jakobusbriefes. Die Erörterung dieses Spezialproblems müssen wir uns im Rahmen unserer Arbeit versagen. „Jakobus ist die am widersprechendsten datierte Schrift des Neuen Testaments“ (Paul Feine). Die Kirche vermag bis heute noch keine absolut einheitliche Aussage darüber zu geben. Wohl aber haben Leben und Forschung der Kirche — sowohl evangelischer- wie katholischerseits — sehr eng die Grenzen abgesteckt, innerhalb deren sich Aussagen über den Jakobusbrief bewegen müssen, wenn sie von der Kirche gehört werden sollen. Ich fasse nachstehend zusammen, was innerhalb dieser von Leben und Lehre der Kirche gezogenen Grenzen mein persönliches Urteil ist. Es kommt nahe dem, was evangelischerseits Adolf Schlatter, katholischerseits Max Meinertz dazu gesagt haben. Die apostolische Herkunft des Jakobusbriefes ist 367 in der griechischen Kirche durch Athanasius, 382 in der lateinischen Kirche auf einer römischen Synode festgestellt worden. Seine Zuordnung zu den sogenannten „Antilegomena“, die historisch und psychologisch leicht verständlich ist, hat weder seine Aufnahme in den Kanon verhindern noch bis heute die Ausschließung aus dem Kanon begründen können. Luthers Neigung dazu ist von der Kirche nicht aufgenommen worden.

Damit ist auch die Verfasserfrage grundsätzlich beantwortet. Der Verfasser ist ein Apostel Jakobus, und zwar kommt nur in Betracht der Herrenbruder Jakobus, der, als „Säule“ der judenchristlichen Urgemeinde allgemein in der Urkirche bekannt und verehrt (mit dem Beinamen „der Gerechte“), das geistliche Haupt der Gemeinde zu Jerusalem gewesen und 61-62 während des römischen Statthalterinterregnums in Palästina durch den Hohenpriester Ananus II.

gesteinigt worden ist.[1]) Dieser Apostel Jakobus hat die Verkündigung des Apostels Paulus anerkannt und ist wiederum von Paulus als geistliche Autorität anerkannt worden (vgl. Gal. 1, 19; 2, 9. 12; Act. 12, 17; 15, 3; 21, 18; 1. Kor. 15, 7; Matth. 13, 55; Judas 1). Als Leserkreis sind die judenchristlichen Gemeinden außerhalb Jerusalems, also in Palästina und Syrien anzunehmen, und zwar in ihrem frühesten Stadium des ungeschiedenen Lebens inmitten der altjüdischen Volksgemeinde.[2]) Die Abfassungszeit ist vor die Konferenz des Jakobus mit Paulus zwischen 40 und 48 zu setzen, also vor das sogenannte Apostelkonzil. Die Sammlung von Paränesen des Apostels durch einen Hellenisten, der sie griechisch niederschrieb und in des Apostels Auftrag verbreitete, ist nicht ausgeschlossen, ändert aber an Zeit und Ort der Abfassung nichts. Der Versuch der gattungsgeschichtlichen Forschung, den Brief von außerchristlichen Paränesen her zu verstehen, ist m. E. abzulehnen, da hinreichende Beziehungen zum neutestamentlichen und jüdischen Schrifttum festzustellen sind; die späte Datierung (80—130) läßt sich mit den historischen und religiösen Voraussetzungen des Schreibers nicht vereinigen.[3]) Der Apostel Petrus hat den Brief gekannt und ist von ihm bei der Abfassung seines ersten Briefes (64) beeinflußt worden. Eine über 50 hinaus liegende Abfassung scheidet wegen der veränderten Lage der judenchristlichen Kirche und wegen des Wandels der theologischen Denkweise völlig aus.

Wir haben es also mit dem ältesten Stück des neutestamentlichen Kanons zu tun, das formal und inhaltlich mit einem Zeugnis der apostolischen Christenheit engste Verwandtschaft zeigt: mit dem Evangelium der judenchristlichen Kirche, dem Evangelium des Matthäus. Als Ort der Abfassung wird Jerusalem anzunehmen sein.[4])

Wir müssen also hören auf Jakobus, wie wir auf Matthäus, Johannes und Paulus hören, wenn wir denn auf die Stimme des guten Hirten, des Evangeliums der Kirche hören wollen. Besagt auch das Alter dieses neutestamentlichen Zeugnisses nichts über ein Mehr des Heiligen Geistes,

---

[1]) A. Schlatter, Der Brief des Jakobus, S. 7.

[2]) Schlatter, a. a. O. S. 67.

[3]) Vgl. Martin Dibelius in „Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.", ed. H. A. W. Meyer, zum Jakobusbrief, 1921.

[4]) Vgl. Robert Kübel, Der Brief St. Jakobi in „Bibelwerk für die Gemeinde", ed. Grau. 1880, Bd. II, S. 794ff.: „Dieser Brief ist das wahrscheinlich älteste Denkmal aus der apostolischen Gemeinde." „Die Abfassung ist sicher vor das Jahr 50 zu legen."

so tritt es uns doch aus dem innersten Zentrum der apostolischen Offenbarungszeit — Jerusalem, Urgemeinde, Bruder des Herrn! — entgegen und verlangt ganzen Glauben und ganzen Gehorsam.

2. Der Abschnitt 2, 14—26 steht im Zusammenhang mit den vorangehenden Versen 1—13.

Der ganze Brief des Jakobus lebt von der Enderwartung und Vollendung des Gottesmenschen her. Das heißt für Jakobus: vom endgültigen Richterspruch im Weltgericht und von der Vollendung der Gottesgemeinde her. Das war der innerste Lebenstrieb der Urgemeinde. „Deutlich zeigt der Brief, daß ihre Eschatologie das ihren Willen formende Motiv gewesen ist" (Schlatter). Gericht und Vollendung vollzieht Jesus Christus, „unser Herr der Herrlichkeit" (2, 1). Aber der Maßstab seines Gerichtes und seiner Anteilgabe an der Vollendung ist der Wille Gottes, wie er dem Juden durch das Gesetz Israels bekannt ist. Das ist gemeinapostolische Lehre (Matth. 5, 19. 20; Röm. 2, 12. 13). Gott sieht durch seinen Sachwalter Christus nach der Übereinstimmung unseres Willens und Handelns mit seinem Willen und Handeln (vgl. Röm. 2, 6). Jakobus hat in den Versen 1—11 den Widerspruch der Gemeinde zu dem Inhalt des göttlichen Willens, zum „königlichen Gebot" (V. 8) der Liebe, an bestimmten Erscheinungen des Gemeindelebens (Geringschätzung der Armen, Bevorzugung der Reichen) aufgedeckt. Dieses Handeln kann nicht zugleich mit dem „Glauben an Jesus Christus" sein(V. 1). Denn es ist ja ein Zuwiderhandeln dem Gebot Gottes, das in Christus seine fleischgewordene Erfüllung gefunden hat und darum von ihm an den Seinen, die im Glauben seines Wesens sein sollten, als Sünde gestraft werden wird (V. 8—11; vgl. 1. Joh. 2, 28). Darum muß sich das Handeln der Gemeinde in Wort und Tat ändern (V. 12). Denn sie will ja (beachte das μέλλοντες!) durch ein Gebot Gottes einmal gemessen werden, das nicht ihre Unfreiheit für Gottes Willen aufdeckt und ihr Gebundensein in ewiger Versklavung als göttliches Urteil ausspricht, sondern ihre Freiheit, nämlich die Freiheit, die Christus durch den Heiligen Geist als Erfüllung des Gesetzes gibt, für Gottes Willen feststellt und ihnen darum die gebührende Freiheit des ewigen Lebens schenkt. („Preis, Ehre und unvergängliches Wesen" nennt Paulus diese Freiheit in ähnlichem Zusammenhang, Röm. 2, 7). Das bedeutet die konkrete seelsorgerliche Weisung an die Gemeinden: bleibt ihr Handeln unbarmherziges Handeln, erliegt sie im Gericht der Anklage Gottes; wird ihr Handeln barmherzig, besteht sie im Gericht als Gott-recht. Dasselbe hat Matthäus als Spruch Jesu (Matth. 5, 6). „Nicht der Glaube

rühmt sich gegen das Gericht, sondern die Barmherzigkeit" (Schlatter, Der Brief des Jakobus, 1932, S. 185). Nicht weil der Glaube „unwesentlich" wäre, aber weil der Glaubende „west" als Wirkender. „Der Gerechte lebt aus dem Glauben." Darin wird „offenbart die Gerechtigkeit Gottes" (d. h. die Gerechtigkeit, die Gott ist, schenkt und fordert), „welche kommt aus Glauben in Glauben". „Die Wiedergeburt will das ganze Gesetz gehalten wissen" (Vilmar, Coll. Bibl. zu V. 10—13). Der Glaube ist die Betätigung der Wiedergeburt, indem er den Willen Gottes tut. „Fides impetrat, quod lex imperat." „Was nicht Gerechtigkeit wirkt, fällt unter das Gesetz" (Schlatter).

„Was nützt's, meine Brüder, wenn einer sagt, er habe Glauben, Werke aber nicht hat ? Kann etwa der Glaube ihn erretten ?" (V. 14).

Von Beginn seines Briefes bis zu dieser Stelle hat Jakobus die Gemeinden immer wieder auf ein Gott gemäßes Handeln aufmerksam gemacht. Das Verhalten in den Anfechtungen, der Umgang mit der Welt, der Dienst an den Unansehnlichen, die innere Freiheit gegenüber dem Ansehen der Ansehnlichen, das barmherzige Wirken und Reden: das waren die seelsorgerlichen Themen. Immer wieder der Hinweis: mit diesem oder jenem Tun und Nichttun fällt die Entscheidung, wie Gott über euch im Gericht urteilen wird. „Jakobus bleibt mit seinen Formeln vollständig innerhalb der jüdischen Denkweise" (Schlatter a. a. O., S. 55). Er redet als Judenchrist zu Judenchristen. Aber freilich als Juden christ![1]) Die Paränese V. 14ff. scheint nach dem Zusammenhang dem Apostel notwendig, weil die Gemeinde offensichtlich falsche Vorstellungen über die Bedingungen ihrer Rettung aus dem Gericht und aus der Welt in das Reich Gottes hat. Klar ist ihr: wir sind Christen, um gerettet zu werden. Unklar ist ihr: was „hilft" zu diesem Ziel ? Klar ist der judenchristlichen Gemeinde wiederum: geschehen muß etwas durch uns

---

[1]) Darum geht Vilmars Urteil zu weit: „sein Standpunkt ist ein verhältnismäßig gesetzlicher . . ., er setzt das Alte Testament in eigentlich gesetzlicher Beziehung voraus," wenn damit eine unterchristliche Abwertung ausgesprochen sein soll. — Noch unmöglicher Paul Feine: „Jakobus hat den jüdischen Begriff der Rechtfertigung beibehalten . . .; das Judentum kannte die Rechtfertigung als Endurteil Gottes über den Menschen. Es war ihm selbstverständlich, daß dies Urteil das Ergebnis aus dem gesamten Tun des Menschen ziehe, aus seinen Werken wie aus seinem gläubigen Verhalten . . ., die Zusammenordnung der drei Begriffe: Glaube, Werke, Rechtfertigung, ist überall und jederzeit möglich, wo diese jüdische Rechtfertigung besteht oder nachwirkt" (Theologie d. N. T., 1934, S. 408). Hier wird das Stehen des Apostels Jesu Christi auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarung mit dem „Judentum" gleichgestellt.

Menschen. Die „Seligkeit“ muß (mit Paulus zu reden) „geschafft werden durch uns“ (Phil. 2, 12). Das ist nicht „jüdisch“, das ist alttestamentlich und neutestamentlich. Der Mensch Gottes wird gerettet, weil er es will und vollbringt (durch Gottes Wirken freilich!, Phil. 2, 13), nicht weil es „so ist“. Unklar aber ist: was muß geschehen?

In der Gemeinde ist der Standpunkt verbreitet: „Glauben“ muß geschehen. Der Mensch muß sich zum Glauben an den Retter der Sünder Jesus Christus bekennen. Wie das vor der Taufe im Häuflein der Judenchristen inmitten des unbekehrten Volkes Israels zur Zeit des Jakobus geschah. Er muß öffentlich seine Herzensgesinnung und den Willensentschluß in der Glaubensformel der Gemeinde kundtun: „Ich glaube, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist“ (vgl. Act. 8, 37). D. h. inhaltlich ausgeführt: Ich eigne mir Christus, die Heilsgabe Gottes, an. χωρὶς τῶν ἔργων τοῦ νόμου ist meine Rettung der Jesus von Nazareth, der Christus Gottes.

Das muß geschehen, wenn das Menschenleben sich „lohnen“ soll am Gerichtstage Gottes: das empfangende, den Christus wollende Verhalten des Glaubens, das im Glaubensbekenntnis vor der Gemeinde und den ungläubigen Juden bezeugt wird.

Dieser Standpunkt wird von Jakobus nicht bestritten. Die Frage, „ob der Glaube die Rettung, also die Gerechtigkeit bringe . . ., wird von Paulus und Jakobus bejaht“ (Schlatter). Der Glaube ist das vom Menschen geforderte Verhalten, das ihn innerhalb des Bundes- und Gnadenverhältnisses Gottes Gott-recht macht und in den Genuß der göttlichen Bundesverheißungen kommen läßt. Dieser christliche Grundsatz wird von der judenchristlichen Gemeinde gerade in ihrem „Anspruch, auf den Glauben hin gerechtfertigt zu werden, in der höchsten Stärke“ geltend gemacht.[1]) Jakobus wendet sich gegen ein Verständnis und einen

[1]) Vgl. Schlatter, Theologie der Apostel, 1933, S. 97. Jakobus denkt gar nicht daran, diesen Grundsatz zu beseitigen. Das beweist die ganze Paränese. Ebenso fern liegt ihm, den Gemeinden den Glauben zu bestreiten. Seine Auseinandersetzung geht gerade davon aus, daß ihnen Glauben geschenkt und seine Heilsbedeutung bekannt ist. — Die Behauptungen fast aller Ausleger seit der Reformationszeit: den Angeredeten habe der Glaube überhaupt gefehlt, Jakobus beziehe sich gar nicht auf den neutestamentlichen Glauben, wie ihn Paulus kenne; nur der „leere Begriff des Glaubens . . ., bloße kalte Erkenntnis Gottes“ (Calvin, Auslegung d. Hlg. Schrift, zu V. 14, S. 29—30). „Notitia historiae seu professio articulorum fidei“ (Melanchthon, Loci theol., 1535). „Externa professio fidei“ (J. Gerhard, Loci theol., Tom. III, Loc. 16, 191), „non dicit, si quis habeat, sed si quis putet“ (Bengel, Gnomon zu V. 14), nur ein Glaube, der „Augenlust“ und

Gebrauch des Glaubens, den die Christen haben. „Er redet nicht gegen, sondern für den Glauben, nicht weil der Glaube nutzlos ist, vielmehr gerade dazu, damit er nicht nutzlos sei" (Schlatter, Der Jakobusbrief ausgelegt für Bibelleser, 1893, S. 49). Die Gemeinde hat einen falschen Begriff des ihr geschenkten und von ihr geforderten Glaubens. Das ergab sich aus der Situation der judenchristlichen Gemeinde innerhalb des allein am Gesetz orientierten „gesetzlichen" ungläubigen Israel. Es liegt ein Gebrauch des Glaubens nahe, der das Wirken des Christen als Bedingung seiner Annahme durch Gott ausscheidet. Christus ist des „Gesetzes Ende" für das empfangende Verhalten des Glaubenden, damit aber des wirkenden Verhaltens zur Erlangung des Rechtfertigungsurteils Gottes überhaupt. Die Aneignung der Gnade (das Kennzeichen des öffentlich zum Messias sich bekehrenden Juden) rettet χωρὶς τῶν ἔργων τοῦ νόμου, ja, χωρὶς ἔργων. Denn wo ἔργα sind, ist für den frommen Juden νόμος. So entsteht der Judenchrist, der sagt, er habe Glauben, aber Werke nicht hat. Der Blick auf den Christus dispensiert den Glaubenden vom verantwortlichen Wirken des Rechten. Der Glaube wird als Ersatz für das Werk verstanden und betätigt. „War einmal das χωρὶς τῶν ἔργων τοῦ νόμου ausgesprochen, so stand für die jüdische Logik das χωρὶς ἔργων unmittelbar vor der Türe" (Schlatter, Der Brief des Jakobus, S. 55-56).[1]) Man wird also fehlgehen, wenn man den Glaubenden, der keine Werke hat, einfach als „Heuchler" anspricht

---

„Fürwahrhalten" ist (Vilmar, a. a. O. zu V. 14), werde diskutiert, sieht an der Betrachtungsweise des Jakobus vorbei, der zwar „Glaube nicht in dem Sinne gebraucht, wie Paulus das Wort braucht" (Vilmar, auch Gerhard), aber dennoch von der gleichen Sache in anderer Betrachtungsweise spricht. Wir müssen uns beim Lesen dieses apostolischen Zeugnisses gegenwärtig halten, daß es „die Fragen, die Paulus aufs tiefste bewegen, für Jakobus noch nicht gab," und seine Paränese ganz außer Beziehung zur Paulinischen Rechtfertigungslehre steht (H. Josephon, Die Briefe d. Jakobus u. Judas 1908, S. 17). Auch des Jakobus Rechtfertigungslehre ist samt ihrer Betrachtung des Glaubensvorgangs eine „eigene, dem Verfasser gehörende Denkleistung", die einfach nicht in eine „Paulinische" Schablone paßt. Bellarmin hatte schon recht, wenn er gegen die lutherische Jakobus-Exegese seiner Zeit darauf beharrte: „Jacobum non loqui de umbra quadem fidei, sed de vera fide, quae omnino iustificat, si non desint cetera requisita." (Bellarmin, nach Gerhard, Loci theol. Tom. III, Loc. 16, 191).

[1]) Vgl. Josephon: „Hatte das Gesetz des Alten Bundes vor allem Werke gefordert und predigte das Evangelium des Neuen Bundes vor allem Glauben, so war es kein Wunder, daß das Verhältnis des Glaubens zu den Werken und umgekehrt schon früh im Schoß der christlichen Gemeinde erwogen und so oder so beantwortet wurde" (a. a. O. S. 17).

und ihm den Glauben abspricht. Er meint es ganz ernst mit der Nutzlosigkeit seines gesetzlichen Wirkens und mit der Hoffnung auf den Herrn der Herrlichkeit. Er ist im Glauben gewiß und bekennt es mit dem Munde in der Gemeinde, daß in keinem andern Rettung ist als in Jesus. Jede andere Möglichkeit, gerettet zu werden aus Gericht und Verderben, ist für ihn ausgeschlossen.

Hier setzt des Apostels Jakobus Frage ein: darf sich die Gemeinde Jesu für ihre Rettung etwas von einem Glauben versprechen, der nur die Gewißheit und das Bekenntnis der Gerechtigkeit Jesu Christi χωρὶς ἔργων ist? Rechtfertigt, d. h. setzt Gott in den Stand der Sohnschaft und Teilhabe an allen himmlischen Gütern (heute durch den Heiligen Geist, einst sichtbar, enthüllt!) den Glaubenden, der auf das Werk des Glaubenden verzichtet? Kann etwa die Zuversicht und das Bekenntnis zur Gnade Jesu (Glauben) abgesehen, getrennt vom gläubigen Einsatz des Willens zum Handeln erretten? Nicht dem Glauben, aber dem Glauben, der „nicht die Werke hat", steht der Apostel kritisch gegenüber.[1]) Die Kritik an dem Glaubensgebrauch und Glaubensverständnis der Judenchristen wird Jakobus nicht nur von Jesus, sondern auch von der Frömmigkeit des Alten Bundes (nicht des Judentums) nahegelegt. Nach dem Zeugnis des Alten Testaments macht die gläubige Hingabe des Menschen Handeln recht und ihn darum zum Teilhaber an Gottes Bundesverheißungen. Der Mensch kann Wesentliches oder Unwesentliches, Vergängliches oder Unvergängliches, Nützliches oder Unnützes für den ewigen Menschen tun. Niemals interessiert den alttestamentlichen Frommen ein Glaube oder Unglaube „an sich". Das Alte Testament lobt den Glauben, weil er im göttlichen Bundesverhältnis das Tun des Menschen recht macht und den Menschen dadurch seiner göttlichen Bestimmung zuführt; es verurteilt den Unglauben, weil er das Tun des Menschen verdirbt und ihn seiner göttlichen Bestimmung so entzieht.[2]) Man muß die psychologische Denk-

---

[1]) Vgl. hier Luther: „Fides nisi sit sine ullis etiam minimis operibus, non iustificat, imo non est fides . . . Impossibile est fidem esse sine assiduis, multis et magnis operibus" (W. A. 7, 231, 7). Dieser Satz ist richtig, wenn er den Glauben, der rechtfertigt, als frei von jedem opus legis bestimmen soll. Ist er auch richtig, wenn er die „assidua, multa et magna opera" des Glaubens aus der Rechtfertigung ausschließt, weil sie opera, aber nicht fides sind?

[2]) „Der Gott, der den Propheten mit seinem ganzen Denken und Wollen in Beschlag nahm und sich in seinem Handeln mit ihm als der richtende und neuschaffende Personwille erwies, hatte auch bei seinem Herrschaftsanspruch auf sein Volk kein geringeres Ziel, als alle Volksglieder mit ganzer Ausschließlichkeit

bewegung des Jakobus richtig mitvollziehen, wenn man seine Gegenüberstellung von Glaube und Werk im Rahmen des Offenbarungszeugnisses der ganzen Schrift recht verstehen will. Glauben ist nicht Wirken und Wirken ist nicht Glauben. Aber ist das Rettende durch den Christen im Gnadenverhältnis geschehen, wenn empfangendes und bekennendes Verhalten des Glaubens ohne das wirkende Verhalten des Tuns geschieht? Eines Tuns, das verantwortlich aus Glauben vom wollenden Menschen vollzogen wird? Rechtfertigung durch Gott, wo nur Glauben ohne Werk ist?

Das ist die Fragestellung des Jakobus, „wie die Gemeinde den Glauben habe, wozu sie ihn verwende, ob sie ihn so habe, daß er ihr die Rettung und Rechtfertigung verschaffe". „... ob nicht das Wirken überhaupt bedeutungslos geworden sei".[1]) In den Versen 15—17 gibt Jakobus die Antwort nach Erläuterung durch ein Gleichnis:

---

an sich zu binden, d. h. aber, sie mit ihren Gedanken und Entschlüssen, kurz mit ihrem tiefsten Personwillen sich zu unterwerfen ... Wenn Jesaja ... die rechte Haltung des Frommen auf die Formel ‚Glaube' bringt, so faßt er damit konzentrierte geistige Aktivität in einem Wort von ungeheurer Prägnanz zusammen, das als das Erfassen der unsichtbaren Hand Gottes zur Bezeichnung der zentralen religiösen Funktion geworden ist. Wenn Hosea und Jeremia so stark die Gotteserkenntnis betonen, so ist ... nicht die denkende Betrachtung und theoretische Kenntnis des göttlichen Willens gemeint, sondern ein Aufnehmen des offenbar gewordenen göttlichen Wesens und Willens in das eigene geistige Sein, das nun von der göttlichen Wesenheit durchdrungen und bestimmt erscheint" (W. Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes, Band 1, S. 188f.).

[1]) Schlatter, Der Brief d. Jakobus, S. 52. 55; Die Theologie der Apostel, S. 97. „Der Mangel des Glaubens, den Jakobus vorhebt, besteht darin, daß der Mensch seinen Willen von seiner Gewißheit trennt und seine Beziehung zu Gott auf den Glauben allein zu beschränken versucht" (Theologie d. Apostel, S. 97f.). „Die Verherrlichung des Glaubens, das ‚sola' hat dann unheilvoll gewirkt, wenn mit ihm jene Verkürzung des Lebens vollzogen wurde, die das Handeln aus ihm ausscheidet und nichts als das Glauben übrigläßt. Diesen unmöglichen Menschen, der nichts tut, sondern einzig glaubt und folgerichtig nicht leben kann, sondern bloß auf sein Sterben wartet, hat aber Paulus nicht erfunden" (Gottes Gerechtigkeit 1935, S. 153). — Die Bemerkung Bengels: „hic ergo Jacobus ut Paulus ubique, fidem veram et vivam innuit ... sed mox hoc versu sub fidei vocabulo intelligit fidem hypocritam, paralogismo nixam. Non docet fidem posse esse sine operibus, sed potius fidem sine operibus esse non posse. Non opponit fidem et opera" (Gnomon zu V. 14) verrät, daß hier ein systematischer Sprachgebrauch von fides der psychologischen Betrachtungsweise des christlichen Israeliten Jakobus untergeschoben wird, die den menschlichen Akt des Glaubens und den des Wirkens unterscheidet. Es ist Sache des menschlichen Willens, den Akt des Glaubens im Akt des Wirkens

„Wenn ein Bruder oder eine Schwester keine Kleidung hat und an der täglichen Nahrung Mangel leidet und einer von euch zu ihnen sagt: „Gehet in Frieden, kleidet euch warm und esset euch satt!", ihr gebt ihnen aber nicht, was des Leibes Notdurft ist; was hilft ihnen das? Ebenso verhält es sich auch mit dem Glauben, wenn er nicht Werke hat; er ist für sich allein tot" (V. 15—17).

Der Vorgang aus V. 15. 16 ist in der Auslegung oft mißdeutet worden. Jakobus will kein Beispiel des werkelosen Glaubens aus dem Gemeindeleben herausgreifen. Der Apostel gebraucht echt israelitisch ein Gleichnis, um einen Gedanken zu veranschaulichen und — beinah sokratisch — aus dem Munde seiner Hörer herauszulocken, nämlich den Gedanken von der Nutzlosigkeit eines Glaubens, der nicht im Handeln „west". „Was hilft's?" (V. 14) soll erläutert, nicht etwa mit dem Mangel an Liebe, sozialer Gesinnung usw. begründet werden. Der Glaube soll vor dem richtenden Urteil Gottes dem Menschen etwas nützen, nützt er ihm dort nichts, ist er wertlos. „Ein Vergleich aus dem Leben dient ihm zur Illustration" (Josephon) des Nutzens bzw. der Wertlosigkeit. (Bengel: „hinc ἐπανάλεψις, quae utilitas?") Aber „Nutzen" und „Wertlosigkeit" liegen in verschiedenen „Ebenen" für Gleichnis und Sache: im Gleichnis geht es um zeitlichen und materiellen, in der Sache um ewigen und geistlichen Nutzen im Rechtfertigungsprozeß Gottes. Aber die Sache wird nun ganz klar durch diese Veranschaulichung: Glauben und Glaubensbekenntnis, das nicht vom Wirken begleitet ist, ist sinn- und wertlos für die göttliche Rechtsprechung. „Ohne Nutzen ist das Bekenntnis ‚Ich habe Glauben' dann, wenn der, der sich als gläubig beschreibt, ‚nicht Werke hat'" (Schlatter). Von guten Worten und Gefühlen einer freundlichen Gesinnung wird der Magen des Hungernden nicht satt und der frierende Leib nicht warm. Wort, Gesinnung, gutes Herz „an und für sich" nützt dem Bedürftigen absolut nichts.

---

sich „auswirken" zu lassen. Geschieht das nicht, ist der Glaube immer noch Glaube, sogar von Christus geschenkter Glaube. Aber ob er „nützt", „errettet" — das ist die Frage. Nach Gottes Heilsordnung sollte es keinen Glauben ohne Werke geben, aber es gibt ihn praktisch in der Gemeinde, weil Menschen dem Glauben das Handeln entziehen. (Die Gründe dafür können verschiedene sein: falsche Erkenntnis, Schwachheit oder Bosheit des Willens.) Vgl. auch dazu Schlatter: „Alles wollen wir Ihm geben, den Glauben und das Werk, ohne Spaltung die ganze Liebe; darum ist der Glaube noch nicht unsere Gerechtigkeit, falls wir bloß glauben und Gott das Werk, somit den Gehorsam und die Liebe verweigern" (Theologie d. Apostel, S. 113).

Ebenso absolut wertlos ist dem Christen im göttlichen Gerichtsverfahren (sei es nun das gegenwärtige oder zukünftige!) sein Glauben, sein Empfangen und Bekennen des Christus, der Gnade, der Vergebung und des neuen Lebens, das nicht zum Handeln, zum „Werk" wird. Christus umfangendes und empfangendes Verhalten (Glauben) macht nur dann Gott recht, sofern es zum wirkenden Verhalten wird. Das ist „die Anwendung des Bildes" (Josephon) aus V. 15 und 16. Des Jakobus Antwort auf die Frage von V. 14 ist, „daß der Glaube die Heilsamkeit nicht in sich selber habe, sondern sie durch das Wirken erhalte" (Schlatter, a. a. O., S. 192).

Man beachte aber die Wendung vom „Glauben, der Werke hat". Das Wirken des Gott-rechten ist zwar Funktion seines Willens, aber eines Willens, der sich vom Glauben regulieren läßt und somit durch den empfangenen Christus und seinen Zuspruch im Geist frei und willig wird zum Wirken des Willens Gottes. So glaubend entspricht der Mensch des Neuen Bundes der Norm Gottes, hat er Gott für sich und Gott ihn für sich. Gott spricht ihn frei als Gerechten.[1]) Die „selbstgewählten Werke" des Gesetzes, die Luther mit Recht so gehaßt hat, scheiden auch für Jakobus aus. Aber bleibt die Hingabe des wirkenden Willens an den Glaubensinhalt und Glaubensgegenstand Jesus Christus und an die Intention des Heiligen Geistes im Glaubenden aus, so bleibt das Glauben „für sich allein" und ist in seiner Isolierung „tot", etwas Verwesendes, „Unwesentliches", das nicht „west" im Werk, im Tun des göttlichen Willens und somit nichts schafft für die Rettung und Rechtfertigung des Christen.

Diese Beschreibung des Glaubens ohne Werke als „tot" hat nun große Verwirrung in der Auslegung hervorgerufen. Fast allgemein wird der Gedankengang des Apostels vom Nutzen des Glaubens ohne Werke im Gericht Gottes verlassen und die Eigenschaft des „tot" als die Behauptung verstanden, die Gemeinde habe überhaupt nicht Glauben, sondern nur das Schattenbild eines „toten" Glaubens, das diesen Namen zu Unrecht trägt. Ist der Glaube „für sich allein tot" — schließt man —, so mangelt dem Christen das, was das übrige Neue Testament den

---

[1]) Der Glaubende „ist Leibeigener eines anderen geworden. Es ist sein Schicksal, daß er als Mitwirkender in das Werk dieses anderen hineingestellt ist. Glaube ist Ergreifen der Lebenskräfte Christi: ist die unweigerliche Verantwortung dafür, daß die Werke Christi geschehen" (Ralf Luther, Neutestamentliches Wörterbuch, S. 63).

rettenden Glauben nennt.[1]) Diese Auslegung ist ein Kurzschluß, bewirkt durch das theologische Vorverständnis des Glaubens und des Glaubenden im reformatorischen Denken, das in den Jakobustext hineingetragen wird. Jakobus wertet nicht den Glaubensakt und das Glaubensverhältnis als solches, das die Angeredeten von Gott empfangen haben wie alle geistlichen Gaben der Gemeinde; er wertet seinen Nutzen vor dem göttlichen Urteil. Im Blick darauf, was die Gemeinde mit dem verliehenen Glauben „schaffen" soll, nämlich ihrer „Seelen Rettung", ist ihr Glauben „tot", etwas „Verwesliches", weil er „für sich allein" sich nicht „regt" im Werk. Das liegt aber nicht am Glauben oder daran, daß der Glaube fehlt; es liegt daran, was der Christ aus dem verliehenen Glauben macht; wie er ihn gebraucht; ob er den Glauben sich regen läßt im Werk des Glaubens — dann „schafft" der Glaube sein Ziel, der Seelen Seligkeit (1. Petr. 1, 9) —, oder ob er dem Glauben diese Regung versagt — dann ist der Glaube „regungslos", „tot" und erreicht nicht sein Ziel. Jakobus bestreitet der Gemeinde nicht, daß sie Glauben habe, d. h. das Zeugnis des Evangeliums von Christus annehme und Christus

---

[1]) „Non est vera, viva et iustificans fides sed inane quoddam simulacrum, fides nominalis non realis, putativa non vera, cadaver fidei, non ipsa vera et viva fides" (Gerhard, Loci theol., Tom. III, Loc. 16, 191). „Die bloße kalte Erkenntnis Gottes bringt uns nicht im geringsten das Heil" (Calvin zu V. 14). „Fides est mortua, id est, homo qui se fidem habere dicit, non habet illam vitam, quae ipsa est fides . . . Fides non secundum semet ipsam viva est" (Bengel zu V. 17). „Zu Leuten, die sich auf einen sogenannten Glauben steifen, spricht Jakobus: euer toter Glaube ohne Kraft und Leben tuts nicht, sondern die lebendigen Werke müssen aus dem Glauben kommen" (Stier, zu V. 17). In seinen frühsten Vorlesungen, in denen Luther noch unbefangen den Jakobusbrief als apostolische Schrift zitiert, erklärt er die „fides mortua" als die „inefficax fides", „fides informis, quando solum sciuntur credenda, sed virtutem fidei non operantur" (W. A. 3, S. 490), also als das „credere Deum" der fides infusa et acquisita im Gegensatz zum „credere in Deum". „Ficta vero est, quam Theologi nostri acquisitam vocant, tum quae, et si infusa est, sine charitate est" (W. A. 2, 566, Galater-Kommentar 1519). „Fides enim informis non est fides, sed potius obiectum fidei. Non enim credo, quod quis fide informi possit credere, sed hoc potest bene sc. videre, quae sint credenda et ita suspensus manere" (Römerbriefvorlesung 1517—1518. Luthers Werke, ed. Vogelsang, 5. Bd., S. 224; vgl. auch aus der Hebräerbriefvorlesung 1517—1518, ebenda S. 371—372). Diese Erklärung wird dann später von Melanchthon und der orthodoxen Tradition mit positiverer Wertung als „notitia historiae" und „opus bonum" aufgenommen: „Ut enim Jacobus cum notitia historiae seu professionis requirit bona opera sic et Paulus inter cetera bona opera requirit et notitiam historiae seu professionem articulorum fidei" (Melanchthon, Loci theologici 1535).

empfange samt den Gaben des Heiligen Geistes. Aber sie hat nichts davon im göttlichen Gericht, weil sie nicht im Geist und Glauben wandelt. Das ist auch für Paulus zweierlei: Geist und Glauben haben und darin wandeln! (vgl. Gal. 5, 25; Röm. 8, 4). Erst der „Wandel nach dem Geist" (d. h. der Glaube, der Werke hat) ist die Erfüllung der Gerechtigkeit, „vom Gesetz erfordert" in uns, und ihm wird die göttliche Anerkennung des rechtfertigenden Urteils. Aber der Begnadete und Glaubende hat freilich die Möglichkeit, dem Glauben und seinen Kräften die Herrschaft in allen seelischen Bezirken zu beschränken und ihn so für die Rettung und Rechtfertigung zu entkräften, zu „töten".[1]) Es ist doch nicht „törichte Spitzfindigkeit, darauf zu bestehen, daß hier doch immer noch ein gewisser Glaube vorausgesetzt werde" (Calvin, a. a. O., zu V. 17, S. 30), sondern trifft allein das seelsorgerliche und theologische Anliegen des Jakobus. Es ist ein ähnlicher Sachverhalt, wie ihn Matthäus 7, 21 aus dem Schluß der Bergrede Jesu berichtet. Die „vielen" (!) „Herr-Herr!"-Sager sind im Besitz größter Glaubenskräfte und Gnadengaben als Glieder der Gemeinde Jesu gewesen (Matth. 7, 22!). Sie haben im Namen Jesu „geweissagt", „Teufel ausgetrieben", „viele Taten" getan und tun dürfen. Aber der Eingang in das Himmelreich wird ihnen von Christus verwehrt, weil sie den ihnen geschenkten Glauben und ihr Glaubensbekenntnis nicht dazu gebraucht haben, den Willen des Vaters im Himmel zu tun. Christus wird ihnen eröffnen: „Ich habe euch noch nie erkannt," d. h. er hat sich nicht mit ihnen zur rettenden Liebes-, Willens- und Werkgemeinschaft vermählen dürfen, weil ihr Wille dem Glaubenswerk in der Christusgemeinschaft, deren sie durch den Glauben teilhaftig waren, widerstanden hat. So haben sie den Glauben für die göttliche Rechtfertigung „wesenlos" νεκρά gemacht. Man macht sich die Sache zu einfach in der Exegese wie im seelsorgerlichen Problem, wenn man bei Matthäus wie bei Jakobus von Scheinglauben spricht. Beide Apostel sagen nicht ausdrücklich, wie sie bzw. der Herr sich den Vorgang denken, daß sich das Handeln vom geschenkten Glauben trennt und den Glauben für das göttliche Gerichtsurteil „verwest" macht. Es gibt nur eine Deutung nach den Andeutungen der Schrift: die Sünde wider den Heiligen Geist, die nicht vergeben wird. Der Christ kann sich am Werk Gottes in ihm

---

[1]) „Das dem Menschen verliehene Glauben ist Kraft, die ihm das Gott darzubringende Opfer möglich macht, die er aber auch entkräften und abtöten kann" (Schlatter, summarisch zu Jak. 2, 14—26).

verschulden. Er kann die durch das Glauben verliehene Kraft Christi „töten". Stier bemerkt zu V. 17: „In der Begnadigung selbst, im Wort der Vergebung — das der Glaube hinnimmt — ist die Aufrichtung zum neuen Leben enthalten" (Der Brief Jakobi, 1860, S. 148). Aber diese „Aufrichtung zum neuen Leben" vollzieht sich nicht automatisch, in einer Art göttlicher Vergewaltigung des menschlichen Seelenlebens. Der Glaubende muß das Werk Gottes bewußt und verantwortlich in seinen Willen „einlassen", muß Christus „anziehen", mit Paulus zu reden. Die Transformation des göttlichen Kraftwerkes, der δύναμις θεοῦ (Röm. 1, 16), das der Glaubende sich zu eigen macht, in seinen Gott liebenden Willen hinein, der sein Handeln regiert, muß als bewußter Akt vollzogen werden.[1]) Wird aber die Durchsetzung der richtenden und heilen-

[1]) Die Untersuchungen E. Brunners über das „personhafte Sein" scheinen mir geradezu Auftrag für evangelische Theologie zu bedeuten, zwischen der Scylla und Charybdis magischen und moralischen Gnadenverständnisses hindurchzuführen und damit der reformatorischen Aneignung neutestamentlichen Wortes ein tüchtiges Stück näherzubringen. „Gott ist als personhafter Geist ansprechender, in Anspruch nehmender, die personhafte Antwort des Jasagens herausfordernder Geist. Jn seinem personhaften Ansprechen, in seinem Wort haben wir selbst unsere personhafte Existenz ... Im Wort Gottes sein ist nicht ein passives, sachenhaftes, sondern ein personhaftes Sein, d. h. aber ein Sein in der Verantwortung ... Weil unsere Existenz ... im Angesprochensein durch das Wort Gottes besteht, darum ist unsere Existenz in jedem Moment als eine verantwortliche oder entscheidungsvolle — wir könnten auch sagen: als eine geschichtliche, bestimmt" (Gott und Mensch, S. 55). „Den Bußgedanken, wie ihn Jesus gab, hielt Jakobus auch in seiner Formel für die Rechtfertigung fest. Weil die Umkehr zu Gott in der Tat besteht, die den bösen Willen verwirft und so Gottes Gnade erlangt, entsteht für Jakobus an der Buße kein Zweifel, ob der Mensch gehorchen könne. Das ist ihm ja dadurch, daß er zur Buße berufen wird, gesagt, und damit ist zugleich festgestellt, daß er dann in die Gnade Gottes tritt, wenn er sich zum Werk entschließt" (Theologie der Apostel, S. 113. 114 und 118). Im Blick auf die Paulinische Formulierung vom „in Christo Jesu" allein mächtigen Glauben, der durch Liebe wirksam ist, als der Realisierung der von Gott geforderten und geschenkten Rechtschaffenheit des Gerechten (Gal. 5, 5f.) dürfte von Jakobus und Paulus her heute die Frage erlaubt sein, ob mit der Augustinisch-Thomistischen fides caritate formata heute nicht eine andere Auseinandersetzung geboten ist, als sie im Zeitalter der Bedrohung der fides durch eine falsch verstandene caritas gefordert war. Auch für Luther gehörte die Gottesliebe zum Wesen des rechtfertigenden Glaubens, was hinreichend zu belegen ist. Nur seine Polemik gegen ontisches und der christlichen Umwandlung entgangenes Aristotelisches Denken ließ das bei ihm zurücktreten. Freilich wird seine Anthropologie — vor allem ist hier an seine Darstellung der Lehre von der Erbsünde zu denken — nicht einfach übernommen werden können, um die ἀγάπη (gegen Gott und Menschen) im Geschehen der Rechtfertigung durch den

den Gnade im Willen und Handeln verweigert, dann wird der Inhalt des Glaubens, der gegenwärtige Christus und der Heilige Geist, abgestoßen und entkräftet für das Sein des Christen vor Gott. Ist die Rezeptivität des Glaubenden nicht verbunden mit der Aufnahme Gottes in den Gott liebenden Willen und das Gott dienende Werk, kann der Glaube nicht erretten. Denn er tut nicht den Willen Gottes. So ist der Mangel am Werk für den Glaubenden Verschuldung an der empfangenen Gnade für die Gottlosen. Der „für sich allein" tote Glaube ist immer Anklage dessen, der ihn dazu macht. Gott gibt keinen „toten" Glauben.[1]) Damit steht das Ergebnis fest: Glauben ohne Werk macht Gott nicht recht und rettet darum nicht aus dem Gericht des göttlichen Urteils. Gott muß unser Werk sehen, wenn er uns sehen und beurteilen will, ob Er unser Gott und wir das Volk seiner Weide sind und sein können. Das gilt für die heimliche und für die offenbare Rechtfertigung aller Gläubigen. Der Apostel Paulus drückt den gleichen Tatbestand mit dem Satz aus: „Aus Gnade seid ihr gerettet worden durch den Glauben — und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es —, nicht aus Werken, auf daß sich nicht jemand rühme. Denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, zu welchen Gott uns zuvor bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen" (Eph. 2, 8—10; vgl. auch Röm. 12, 1. 2).[2])

Glauben so zur Geltung zu bringen, wie das neutestamentliche Zeugnis es fordert. Daß der ἀγάπη Gottes in der Christusgemeinschaft des Menschen eine größere Bedeutung zukomme, als übliche Darstellung der Konzeption Luthers vom Glauben, aber auch reformatorische Theologie selbst ihr zuerkennt, hat der schwedische Theologe Nygren in seinem Werk „Eros und Agape" (2 Bde., deutsch 1930 u. 1937) einsichtig gemacht. Der Jakobusbrief ist auch an dieser Stelle reformatorischer Theologie ein unüberhörbarer Aufruf zur Revision. Er vertritt eine beachtlich andere Einschätzung des Glaubensaktes, des Willens, des Werkes und der Gnade des Wiedergeborenen, als sie bei Luther zu finden ist.

[1]) Hingewiesen sei auf die bestechende Bemerkung Calvins zu unserem Abschnitt: „Darum wird uns das Heil aus dem Glauben zuteil, weil derselbe uns mit Gott verbindet. Das geschieht aber nicht anders, als wenn wir in den Leib Christi eingepflanzt werden, so daß wir aus Seinem Geiste die Lebenskräfte ziehen und dadurch auch von Ihm regiert werden. Jn jenem toten Schatten des Glaubens gibt es etwas Derartiges nicht."

[2]) Die Deutung der Orthodoxie: „Fides apud Jacobum non accipitur absolute pro fide iustificante, sed pro externa fidei professione . . ., docet externam illam fidei professionem, si non sit coniuncta cum propriis fidei iustificantis effectis, scilicet operibus bonis, non iustificare," und es handele sich bei Jakobus überhaupt nicht um die „iustificatio coram Deo, sed de iustitiae declaratione

Jakobus rechnet mit einem Einwand aus der Gemeinde auf seine Behauptung, Glauben ohne Werke ist unwesentlich für Gott und bedeutet nichts für die Rechtfertigung des Menschen:

„Aber es möchte jemand sagen: Du hast Glauben; und ich habe Werke“ (V. 18a).[1])

Jakobus legt rhetorisch einem zweiten Sprecher aus der Gemeinde einen Einwand in den Mund, der sich an beide bisherigen Gesprächspartner, an den Sprecher von Vers 14 und an den Apostel richtet. Jakobus konstruiert also aus seiner seelsorgerlichen Erkenntnis des judenchristlichen Gemeindelebens jener Zeit die wahrscheinliche Reaktion auf seine Herabsetzung des Glaubens ohne Werke. Man wird einwenden: Der eine Christ (von Vers 14) hat eben Glauben, Glaubenshaltung, Glaubensbekenntnis, Glaubenserkenntnis, Glaubenskraft, der andere Christ (Jakobus) hat Werke, den geheiligten Willen, das von Gott geformte Handeln. Das sind verschiedene göttliche Charismata, die nun einmal so verteilt sind (vgl. I. Kor. 12, 4ff. 9!). Damit gilt es sich abzufinden und von keinem mehr zu verlangen, als er durch die Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes haben darf.

Man darf wohl annehmen, daß der Apostel mit diesem Einwand jüdisches Denken zur Sprache bringen will, das sich im christlichen Gewande in der Judenchristenheit zu behaupten versucht. Glauben und gutes Werk sind der Synagoge als d i e zwei Verhaltensweisen frommen Judentums vertraut. Jüdisches Denken will das christliche Ineinander von Glauben und Wirken beim Apostel Jesu wieder als traditionelles Nebeneinander zweier frommer Verhaltensweisen verstehen, ohne daß damit der Gedanke eigener Leistung und eigenen Ruhms mitgedacht zu sein braucht. Wir befinden uns in jenem Zeitalter der judenchristlichen Kirche, da christliches Denken alttestamentliches Gedankengut verarbeitet, aber auch sich gegen die Durchsetzung mit traditionellen

---

coram hominibus per opera“ ist exegetisch einfach unhaltbar. (Vgl. Johann Gerhard, Loci theol., Tom. III, Loc. 16 u. Tom. IV, Loc. 17, Cap. 82.)

[1]) Dibelius bezeichnet diesen Vers als „eine der schwierigsten neutestamentlichen Stellen überhaupt“, und das mag zutreffen, sofern man nach dem genauen und ursprünglichen Wortlaut fragt. Sachlich laufen doch wohl alle Lesarten und Deutungen auf einen Gedanken hinaus, der den bisherigen fortführt. Ich entscheide mich für die Lesart, die am wenigsten ändert: der Einwand von zweiter Seite aus der Gemeinde — rhetorisch vorgebracht — ist das erste kleine Sätzchen des Verses 18, hinter ἔγω ist mit Westcott und Hort ein Punkt zu setzen. Der Rest des Verses ist bereits Antwort des Apostels auf den Einwand.

theologischen Vorstellungen der Synagoge zu sichern hat. Alles befindet sich noch im Fluß und Austausch, die äußere und innere Scheidung ist noch nicht endgültig vollzogen. Die „Sprecher" von V. 14 und V. 18 beweisen es.

Jakobus weist die für christliches Denken überholte Vorstellung eines beziehungslosen Nebeneinander von „Glauben" und „Werke" im Gemeindeleben zurück. Das ist der Inhalt des Restes von Vers 18.[1])

„Zeige mir deinen Glauben ohne Werke (oder: „aus den Werken" nach der Koine), und ich werde dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen."

Der Apostel verlangt einen rechtfertigenden Glauben mit Werken und rechtfertigende Werke, die Darstellung des Glaubens sind.

Der Verteidiger des Sprechers von V. 14 behauptet den Besitz des Glaubens, der im göttlichen Gericht rettet. Diese Behauptung muß bewiesen werden vor Jakobus wie vor Gott. Jakobus denkt nicht daran, dem christlichen Bruder zu bestreiten, daß er Glauben habe. Seine Redeweise ist nicht ironisch (so Calvin zu V. 18). Der Glaube ist zunächst ein unsichtbares Verhältnis des seelischen Menschen zu dem sich offenbarenden Gott in der Gemeinde. Das kann auch ein Apostel dem Bruder, der sich dazu bekennt, in diesem Verhältnis zu stehen, nicht einfach absprechen. Aber er kann darum bitten, daß dieses Glaubensverhältnis zu Gott sichtbar gemacht werde. „Zeige mir!" Das ist durchaus kein „Unding" (so Stier). Es ist die Offenbarung dessen, was in der Seele des Glaubenden verborgen geschieht: seine Gemeinschaft mit dem innewohnenden Christus, seine Anerkennung des göttlichen Wortes. Auf diese Offenbarung seines Glaubens „ohne Werke" muß der Glaubende hinweisen können. Denn „der Zeuge für meinen Glauben ist die Weise, wie ich handle. Weil ich mich redlich auf Gott stütze, darum handle ich so, wie es nur der kann, der ihn vor Augen hat und sich tragen läßt von seinem Wort und in seiner Gnade den festen Standort hat, in welchem seine Seele ruht" (Schlatter, Der Jakobusbrief ausgelegt für Bibelleser, S. 54). Was man als Glaubender besitzt und ist, das muß man auch „zeigen" können. Das ist freilich ein ganz ungriechisches, jeder Gnosis

---

[1]) Aus dieser Zurückweisung und Auseinandersetzung ist wiederum nicht der Schluß zu ziehen, die Gemeinde kenne keine Christus-Gaben und Christus-Erfahrungen. Ihr Denken darüber ist noch nicht christlich geklärt und gefestigt. Das ist ein Prozeß, der den Gaben und Erfahrungen folgt! Hätte man das nur in der Jakobusbrief-Auslegung und in der Behandlung des Rechtfertigungsproblems in der Kirche genügend berücksichtigt!

alter und moderner Art unverständliches, aber recht alttestamentliches und neutestamentliches Verlangen. Das Glauben der biblischen Menschen ist nicht nur existent im Begriff, im Denken, in der Idee oder im Gefühl. Der Glaube existiert als die Ganzheit und Einheit leib-seelischer Hingabe an den offenbarten Gott im Gott ähnlichen, handgreiflichen Wirken des Menschen. Gott muß zu „greifen“ sein im Glaubenden. Für einen Judenchristen kein unbilliges Verlangen, dem die Gegenwart Jahves und seines Geistes immer etwas Handgreifliches ist.[1] Dem Israel des Alten und des Neuen Bundes gilt nur ein Glaube als göttliche Wirklichkeit, der sich für menschliche Sinne und Wahrnehmung greifbar und anschaulich machen läßt; denn so greifbar und anschaulich steht der Mensch vor Gott, seinem Richter, und will Gott ihn sehen. Darum ist die Bitte des Apostels: sage nicht nur, daß du glaubst; beschreibe mir das leibhaftige „Aussehen“ deines Glaubens, nicht Anmaßung und Vorwitz, sondern die Bitte an den Glaubenden, sich ihm, dem Apostel, so vorzustellen, wie er gegenwärtig verborgen vor Gott steht und zukünftig offenbar Gott vorgestellt werden wird: als ein Glaubender mit seinen Werken. Das aber ist die Situation der Rechtfertigung. „Solange wir uns nicht ans Werk machen, ist unser Glaube ein verstecktes Geheimnis“ (Schlatter, a. a. O., S. 54), auf Grund dessen uns Gott nicht als die Seinen erkennen und anerkennen kann. Er kann nichts sehen, weil wir nichts „zeigen“. Eben das „Zeigen“ liegt aber an uns, wie das „lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ eine Aufforderung Jesu an die Glaubenden ist, verantwortlich und willentlich zu „zeigen“, was sie haben und was sie sind. Das Licht im Glaubenden scheint nicht einfach „von selbst“, der Glaubende muß es als „gutes Werk“ scheinen lassen, er kann es auch „unter einen Scheffel stellen“ und sich so am Besitz des Lichtes im Glauben versündigen![2] Die Ganzheit der

---

[1]) Man erinnere sich an dieser Stelle dessen, was alttestamentliche Forschung als das Wesen des לֵב, das doch auch gerade Luther und lutherische Theologie als den „Sitz“ des Glaubens bezeichnet, herausgestellt hat: „was von לֵב ausgeht, ist recht eigentlich Sache des ganzen inneren Menschen, das ihn darum als bewußt handelndes Ich verantwortlich macht . . . So verschafft sich hier die in der hebräischen Psychologie entscheidende Dominante des Willens, und zwar des sittlich bestimmten und verantwortlichen Willens, beredten Ausdruck . . .“ (Walther Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes, II, S. 73; vgl. überhaupt das ganze Kapitel „Die Bestandteile des menschlichen Wesens“, S. 65ff. !).

[2]) Diesen biblischen Tatbestand hat Luther bei der Bildung seines Glaubens- und Werkbegriffs übersehen, wie seine bekannte Auslassung in der Vorrede zum

christlichen Existenz vor Gott wird sichtbar in dem Miteinander von Glauben und Handeln. Zurückziehen auf ein vom Werk isoliertes Charisma „Glauben" wäre Spaltung der menschlichen Seele. Darum ist Jakobus auch bereit, für seine Person den Beweis dieser Ganzheit christlicher Existenz anzutreten. Sein Wirken ist Demonstration seines Glaubensverhältnisses, nicht ein am Gesetz orientiertes „natürliches" oder durch magische Eingebung gewirktes Verhalten. Der Apostel ist in der Lage, an seinem Handeln die Spuren des „Geistes und der Kraft" aufzuzeigen, die allein dem Glaubenden eingeprägt werden, der Christus vertraut und sich anvertraut. Als solches Handeln aus dem Glauben ist christliches Werk sichtbar zu machen, weil es offenkundig Anschauungen und Kräfte natürlichen Handelns übersteigt und nur aus einer Gottesanschauung und Geistesgemeinschaft zu erklären ist, die allein dem aus der Herablassung und Offenbarung Gottes gewonnenen Glauben eigen ist. So aber erweist sich der Apostel, der „Werke hat", als einer, der tatsächlich durch den Glauben — und nicht „aus den Werken" — für Gottes Reich sich hat retten lassen und sich gerettet hat. So glaubend hat er Gottes Ja für sich. Jakobus koordiniert also weder den Glauben und die Werke noch bevorzugt er das eine vor dem anderen. Aber er sieht auf zwei Verhaltensweisen des lebendigen Menschen vor Gott, die in ihrer Einheit Anlaß für das göttliche Urteil sind, daß hier ein Mensch vor Gott und für Gott existiert und darum als ein Bundesgenosse ihm recht ist, zu dem Gottes Gnade ihn erwählt und berufen hat. Damit ist „die religiöse Gleichwertigkeit des Glaubens mit den Werken" (Hauck)

Römerbrief in der Bibelausgabe von 1545 zeigt, wonach es „unmöglich ist, Werke vom Glauben zu scheiden, ja, so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer geschieden werden kann. — Der Glaube fragt nicht, ob gute Werke zu tun seien, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun. Wer aber solche Werke nicht tut, der ist ein glaubensloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder, was Glaube, noch was gute Werke sind, wäschet und schwatzet doch viele Worte vom Glauben und guten Werken" (W. A., Deutsche Bibel, 7. Bd., S. 10). So verständlich diese Darlegungen als Abwehr der spätmittelalterlichen Frömmigkeit und eines Glaubensverständnisses als „menschlich Gedicht und Gedanke, den des Herzens Grund nimmer erfährt" sind, die Anthropologie, die dahinter steht, ist nicht die des Jakobus und des Matthäus und auch nicht — wie noch später darzulegen ist — die des Paulus. Auch die Bemerkungen Calvins zu V. 18: „kannst du keine Früchte des Glaubens beibringen, so spreche ich ihn dir ab . . ., ohne das Zeugnis der guten Werke wird der Besitz des Glaubens vergeblich in Anspruch genommen," treffen nicht den neutestamentlichen Gedanken der Verschuldung und der Verantwortung vor der geschenkten Gnade und dem angezündeten Licht im Glaubenden.

als im Raum der Gemeinde Jesu unhaltbarer Einwand (V. 18a) zurückgewiesen und zum zweitenmal die Frage von V. 14, „ob es einen rettenden, Rechtfertigung erlangenden Glauben gebe, der frei von jeder Pflicht einzig in dem ruhe, was die Gnade des Christus dem Glaubenden gewährt" (Schlatter, Der Brief des Jakobus, S. 195), mit einem klaren Nein beantwortet. Das Empfangen und Bekennen der Gnade Christi rechtfertigt, indem es den totalen leib-seelischen Menschen Gott recht macht: er tut den Willen Gottes, indem er seine Schuld bekennt, Gottes Gnade ergreift, sich selbst richtet und das konkrete Werk des Glaubens tut, das von ihm, dem zum Gehorsam erwählten und berufenen Sünder, gefordert wird. Gott rechtfertigt nur „Heilige", d. h. ihm Hörige aus den Sündern. Daß das geschehen kann — im Blick auf die Heiligkeit Gottes und auf die Unheiligkeit des Menschen —, das ist das unfaßliche, nur anzubetende Geheimnis seiner Gnadenwahl „in Christo", „ehe der Welt Grund gelegt war, daß wir sollten sein heilig und unsträflich vor ihm" (Eph. 1, 4), „zu Lob seiner herrlichen Gnade, durch welche er uns hat angenehm gemacht in dem Geliebten" (Eph. 1, 6).[1])

---

[1]) „Wird in deinen Werken nicht dein Glaube sichtbar, so sind deine Werke keine Werke, die dir Rettung und Rechtfertigung bereiten. Der, der wirklich Werke hat, erweist sich durch sie als einen Glaubenden" (Schlatter, a. a. O., S. 196). Die emphatische Art, mit der Hermann Sasse in „Was ist lutherisch?" (1936) sich mit dem Glaubensbegriff der reformierten Kirche bzw. Karl Barths auseinandersetzt (vgl. S. 129ff.), scheint mir denn doch reichlich weit über das Ziel einer „Darstellung des Sinnes der alten Konfessionsbezeichnungen" hinauszugehen. Ob wirklich „kein Zweifel daran bestehen kann", daß die Glaubensdefinition der reformierten Kirche und Karl Barths „dem Glaubensbegriff des Vatikanums näher steht als demjenigen Luthers" (S. 133), ist ja als Privatmeinung Sasses zu diskutieren. Aber wenn im Namen lutherischer Kirche ein Glaube abgelehnt wird, der „nicht mehr nur das Trauen auf die Zusage der göttlichen Barmherzigkeit ist," sondern sich „dem Begriff des Gehorsams nähert" (S. 130), so ist das eine akute Gefahr für den Glauben und das Evangelium der lutherischen Kirche! Wir setzen uns wahrhaftig für die Erneuerung der bekenntnisgebundenen lutherischen Kirche ein. Wir sind auch nicht der Meinung, daß das reformierte Bekenntnis mit dem lutherischen übereinstimme und daß Karl Barth ein Lehrer lutherischer Dogmatik und lutherischer Kirche sei — sowenig er selbst dieser Meinung ist! —, aber wir wehren uns energisch — um der lutherischen Kirche willen — gegen einen Konfessionalismus, der die Kirche gegen die Herrschaft und den Angriff des lebendigen „Wortes" hinter alten Begriffen der Bekenntnisse vom Glauben und vom Evangelium verschanzt, nur darum, weil ihm neues Zeugnis vom Glauben und Gehorsam „reformiert" oder „katholisch" oder „pietistisch" klingt. Als wenn wir nichts anderes zu tun hätten, als vorhandene Definitionen zu sichern! Als wenn die Una Sancta derart mit der lutherischen Kirche zusammenfiele, daß „außerordentliche"

Der Apostel fährt fort mit einer harten Liebe, die dem irrenden Bruder keine Demütigung und Erschütterung seiner Selbstgewißheit ersparen darf, dem hartnäckigen Sprecher von V. 14 zuzusetzen. Er sieht es also als seine seelsorgerliche Aufgabe an, eine „Heilsgewißheit" zum Zusammenbruch zu bringen, die sich derart „im Wort" gründet, daß der „Glaube für sich allein" bleibt. Jakobus geht dabei mit einer Schärfe vor, die an Luthers grimmigen Streit gegen die securitas der „Werkgerechten" erinnert:

„Du glaubst, daß ein einiger Gott ist? Du tust wohl daran; auch die Teufel glauben's und zittern" (V. 19).

Eine ganze Anzahl alter und neuer Kommentatoren behaupten, an dieser Stelle verlasse Jakobus offensichtlich den christlichen und apostolischen Glaubensbegriff; vollends mit dem des Paulus habe er nur das äußerliche Wort gemein. Sie stellen von diesem Vers rückschließend dann auch die πίστις der Auseinandersetzung von V. 14—18 als christlich vollwertig in Frage. Diese Auslegung hat auszuscheiden. Hat der Apostel bisher apostolisch und christlich vom „Glauben" geredet — und das ist unbestreitbar —, dann tut er es auch in Vers 19. Wir werden uns bemühen müssen, statt fertige systematische Schulbegriffe vom „Glauben" an das Wort Gottes heranzubringen, den apostolischen

---

Lehrer der reformierten oder katholischen Kirche für die Gestaltung des Glaubensbegriffs undenkbar wären! Als wenn die Kirche jemals sich auf eine Patentlösung für das „Geheimnis des Glaubens" zurückziehen könnte! Als wenn zwischen 1530 und 1930 die Kirche Jesu Christi nichts anderes als die lutherischen Bekenntnisse und den Abfall von ihnen erlebt hätte! Als wenn es ein ernsthafteres Hören auf das Zeugnis vom Glauben der Väter geben könnte, als dem von ihnen erfahrenen Wort und Sakrament sich mit ganzer Hingabe zu öffnen, wenn denn auch darüber ein neuer und andersartiger Glaubensbegriff zustande kommen sollte, als ihn D. Luther oder ein moderner Professor für lutherische Dogmatik für möglich und tragbar halten könnte. Unsere konfessionellen Väter im neunzehnten Jahrhundert — ich denke etwa an Vilmar, Scheibel und Löhe — die doch wohl unverdächtige Zeugen einer lutherischen Kirche sind, haben durchgehend den Standpunkt vertreten, daß die Herrlichkeit ihrer Kirche in der steten Fortarbeit des Herrn an seinem Leibe und darum im steten Wachstum seiner Gemeinde, ihm einzuwohnen und ihn zu „erkennen", bestehe, wobei denn immer wieder „die Erde" unserer Lehrformen „vergeht", „veraltet wie ein Gewand" und „verwandelt wird wie ein Kleid", wenn er sie verwandelt. „Du aber bleibst, wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende" (Psalm 102, 28). Man ist — eben um der Erhaltung der lutherischen Kirche willen! — versucht, den Spieß, den Hermann Sasse Karl Barth vorhielt, umzudrehen und zu fragen: wird hier nicht der lutherische Glaubensbegriff im Sinne römisch-katholischer Auffassung des Dogmas vertreten, wonach auch die Formulierung des Dogmas Offenbarung ist? Ich frage! Ich sage nicht, daß „kein Zweifel daran bestehen kann".

„Sehakt“ wiederzugewinnen, aus dem der Apostel so zur Urchristenheit sprechen konnte. Daß er nicht „paulinisch“ spricht, sollte den nicht verwundern, der die Apostelgeschichte kennt und Sinn für historische und geistige Zusammenhänge hat; ihn darum als christlichen Theologen abzulehnen und als Gegner des Paulus und seiner Schau des „Glaubens“ zu bezeichnen, ist ein Fehlurteil, das nur von einer bedenklichen „christlichen“ und „paulinischen“ Theologie gefällt werden kann.[1])

Der Zusammenhang von V. 19 mit V. 18b wird meist übersehen. Jakobus hat das Sichtbarmachen des behaupteten Glaubens (V. 18a), der „ohne Werke“ ist, erbeten. δεῖξον; ja δείκνυμι läßt er den Sprecher von V. 14 zwischen V. 18 und 19 antworten: ich „zeige“ dir meinen Glauben, ich weise dir das Wahrzeichen des Glaubens, das σύμβολον vor, an dem sich die Christen gegenseitig als Christen erkennen und mit dem sie sich von den Ungläubigen als Gläubige unterscheiden, das Bekenntnis des Volkes Gottes zu dem Gott Israels. Es hat seinen Grund, wenn Jakobus den Sprecher das שְׁמַע יִשְׂרָאֵל als Wahrzeichen des Glaubens zitieren läßt. Das ist für den Judenchristen das bleibende Kennzeichen seiner Aussonderung aus der Heidenwelt. Auch Jesus hat das Bekenntnis zu Jahve als dem einen verpflichtenden Gott als das Wahrzeichen des wahrhaft gläubigen Israel an erster Stelle genannt und den Israeliten, der sich zu diesem Wahrzeichen bekannte, „nicht ferne vom Reich Gottes“ geheißen. Daran ändert sich auch in der judenchristlichen Gemeinde nichts. Natürlich ist für Jakobus und die Gemeinde mit dem שְׁמַע יִשְׂרָאֵל (vgl. 5. Mos. 6, 4; Jes. 44, 6) nicht der ganze Inhalt umschrieben, den der Glaube der Judenchristen als Gabe Gottes empfängt (vgl. Jak. 2, 1!). Aber unter den damaligen kirchengeschichtlichen Umständen — die Judenchristen leben mit den unbekehrten Juden noch in der Gemeinschaft der Synagoge und wollen in ihrer Mitte das rechte Israel darstellen! — war das heilige שְׁמַע יִשְׂרָאֵל das gemeinsame, vom verlorenen Heiden unterscheidende Wahrzeichen des Glaubens. Im übrigen besteht zu Recht Bengels Bemerkung an dieser Stelle: „fundamentalis ille articulus, qui semper fideles ab infidelibus diremit,“ das

---

[1]) Schon Johann Gottfried Scheibel, der Streiter für lutherische Kirche und Lehre in Schlesien, forderte von der neutestamentlichen Wissenschaft, daß „die Individualität der einzelnen Schriftsteller stärker herausgearbeitet werde“ (In „Biblische Belehrungen über lutherischen und reformierten Lehrbegriff und Union beider Konfessionen“, 1832, nach Martin Kiunke, „Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation“, Dissertation 1941, S. 382).

„Panier des Judentums und der christlichen Gemeinde gegenüber dem Heidentum“ (Hauck), das freilich durch beliebige Artikel des Credo der Kirche ergänzt werden kann. Nun stößt sich die Auslegung daran, daß das Wahrzeichen des Glaubens, das Credo der Kirche hier als das Credere selbst bezeichnet werde, und folgert: die ganze Auseinandersetzung des Abschnittes setzt nicht den eigentlichen, gottgewirkten, empfangenden Glauben des Christen, sondern nur ein religiöses Wissen und Begreifen, die „Überzeugung von der Objektivität der göttlichen Dinge“ (Vilmar), die „fides historica“ (so schon Melanchthon zu V. 10) voraus.[1] Das ist aber keine wirklich am Text gewonnene Wahrnehmung; zugleich trägt man rationalistische Wertung des religiösen Wissens und kirchlichen Credos in das apostolische Zeugnis und in die Urgemeinde.

Der Vertreter des „Glaubens für sich allein“ macht sein „Glauben“ sichtbar im Credo Israels. Er meint damit dem Wunsche des Apostels, sein behauptetes „Glauben“ sichtbar zu machen, zu entsprechen. Sowenig Jakobus seine Demonstration des Glaubens im Werk mit dem Glauben gleichsetzt, so wenig besteht Anlaß zu der Annahme, der Sprecher aus der Gemeinde identifiziere sein „Zeichen“ des Glaubens, das Bekenntnis zum שְׁמַע יִשְׂרָאֵל mit dem göttlichen Geheimnis des Glaubens. Darüber bietet der Wortlaut keine Andeutung, auch aus der Antwort des Apostels ist nicht zu entnehmen, daß er sich gegen eine unerlaubte Gleichsetzung des Credos der Gemeinde mit dem rettenden Credere des Christen wende. Sein Einwand in V. 19 wendet sich lediglich gegen den Anspruch des Sprechers, im Ausspruch des israelitischen Credo das Wahrzeichen seines verborgenen Glaubens sichtbar zu machen, das ihn als Gläubigen vor Gott ausweist und ihm die göttliche Rechtfertigung erwirkt. Für den Vorgang des Glaubens und des Glaubensbekenntnisses der Kirche nur ein Wortbild, nämlich πίστις und πιστεύειν zu benutzen, ist bis heute Sprachgebrauch der Kirche, der nicht nur Irrtümer erzeugen kann, sondern auch irrtümliche Auffassungen vom Credere des Christen und vom Credo des Volkes Gottes abwehren soll. Das gleiche Wort πίστις, „Glauben“, für die zwei zu unterscheidenden Vorgänge (vgl. etwa Hebr. 11, 6 und Röm. 5, 1 und den Gebrauch in den Pastoralbriefen) ist bekanntlich nicht zufällig oder gar eine Schwäche der biblischen Schriftsteller. Für den Frommen Israels und die urchristliche Gemeinde ist das religiöse Wissen und das Glaubensbekenntnis eine heilige

---

[1] „Denn wir nennen das nicht Glauben, daß man die schlechte Historien wisse von Christo“ (Melanchthon, Apologie der C. A., Art. IV).

Wirkung des im glaubenden Umgang empfangenen Gottes und seines Wortes. Wer das Bekenntnis spricht, hat Anteil an den göttlichen Gaben der auserwählten Gemeinde und die Wahrheit ist in ihm. Man lese einmal 5. Mose 6 den feierlichen Bericht von der göttlichen Kennzeichnung des Bundesvolkes mit dem ewigen Wahrzeichen des שְׁמַע-Bekenntnisses, so empfängt man einen Eindruck, was für den Frommen Israels der Ausspruch des „Credo" seiner Gemeinde bedeuten mußte. Sowenig Petrus das Christusbekenntnis sprechen kann, ohne sich der Gabe des himmlischen Vaters glaubend geöffnet zu haben, so wenig kann die judenchristliche Gemeinde das Wahrzeichen des שְׁמַע tragen, ohne mit Gott gläubigen Umgang gehabt zu haben. Moderne Profanierung kirchlichen Wissens und Bekenntnisses, das jeder Ungläubige sich rational aneignen und in Gebrauch nehmen kann, war der Urgemeinde (es sei in diesem Zusammenhang nur an die Arkandisziplin erinnert!) und erst recht der Judenchristenheit nicht vertraut. Es ist schon etwas, das tatsächlich mit Glauben zu tun hat, wenn der Sprecher das Credo Israels in den Mund nimmt oder ein Christ sich zum Credo der Kirche Jesu Christi bekennt. Eine Welt der aufgetanen göttlichen Herrlichkeit und Gnade wird damit beschworen! Auch bei dem Judenchristen Paulus steht zu lesen: „mit dem Munde wird bekannt zur Rettung" (Röm. 10, 10); und der Apostel Jakobus hat denn auch der feierlichen Inanspruchnahme des israelitischen Glaubensbekenntnisses nicht die Anerkennung und Zustimmung versagt. Er war kein „Protestant", dem das Credo der Kirche etwas Gleichgültiges oder Nebensächliches ist. Darum reagiert Jakobus auf diese Demonstration des Glaubens mit einem Lob. καλῶς ποιεῖς, um freilich im gleichen Atemzug das Argument des Sprechers zu entkräften. Denn nicht das Bekenntnis und seine Würde als Wahrzeichen des Glaubens will er entwerten, aber seine Beweiskraft für den Glauben, der ohne Werke Rechtfertigung und Rettung verschaffen soll! Mit dem Glaubensbekenntnis getrennt vom Werk ist der Glaube noch nicht sichtbar gemacht, der Gott recht macht und rettet. Das beweist der Apostel mit dem Hinweis auf die Anerkennung der göttlichen Wirklichkeit und Wahrheit, die das israelitische „Credo" bezeugt, durch die Dämonen. Auch sie sprechen das Bekenntnis zur göttlichen Wahrheit unter dem überwältigenden Eindruck des sich offenbarenden Gottes. Der Dämon lebt geradezu darum seine dämonische Existenz, weil er die Gotteswirklichkeit erfahren hat und dessen durch und durch „inne" ist, was es um sie ist. Der Dämon ist schlagendster Gottesbeweis. Aber — „sie zittern" vor Gottes Heiligkeit und seinem Gericht, weil sie der

erfahrenen und erkannten Gottesmacht mit ihrem Willen sich versagen. So verzehren sie sich an Gott statt aus ihm zu leben.[1]) „Ich ließ den Augenblick verstreichen ...“ — das sind die Teufel, die um die ganze Herrlichkeit Gottes wissen aus gottgewirkter Erfahrung und — „zittern“. Ereignisse wie die in Matth. 8, 28ff. und Lukas 4, 34 geschilderten, da Dämonen im Banne der Wirkmacht des gegenwärtigen Herrn ihn als den Sohn und Heiligen Gottes anerkennen und anrufen und als ihren Richter fürchten bis zur Selbstvernichtung, hat Jakobus möglicherweise selbst miterlebt und kann er in der Gemeinde als bekannt voraussetzen. Nein, Glaubenserkenntnis und -bekenntnis ist nicht ausreichendes Wahrzeichen für den Gläubigen, den Gott als Gerechten bestätigt und der Gottes als seines Vaters und Freundes gewiß sein kann. Es kann sogar Erkennungszeichen eines göttlichen Geschöpfes sein, das von seinem Schöpfer als gottlos verworfen wird, weil es sich selbst im Anblick und Besitz der Gnade verworfen hat.[2]) Verschiedene Ausleger nehmen es dem Verfasser des Briefes übel, daß er die Anerkenntnis des wahren Gottes durch die Dämonen mit „Glauben“ bezeichnet hat. Man muß das aus dem Zusammenhang und aus der seelsorgerlichen Absicht verstehen. Den Sprecher aus den „lieben Brüdern“ (V. 14) mit den Teufeln auf eine Stufe zu stellen und das Bekenntnis der Teufel dem Glauben

---

[1]) „Ich war dabei, als das am Kreuze verschiedene ‚Wort‘ zum Himmel auffuhr, in seinen Armen haltend die Seele des ihm zur Rechten gekreuzigten Räubers, ich hörte das frohe Jauchzen der Cherubim, die sangen und jubelten ‚Hosianna!‘ und den lauten Aufschrei des Entzückens der Seraphim, und der Himmel erbebte davon und das ganze Weltgebäude. Und da, ich schwöre es dir bei allem Heiligen, was es gibt, ich wollte mich dem Chore anschließen und mit allen ‚Hosianna!‘ schreien. Schon wollte der Ruf empordringen in mir, schon rang er sich aus meiner Brust hervor ... Aber die gesunde Vernunft — oh, das ist die allerunseligste Eigenart meiner Natur — hielt mich auch da in den gebotenen Grenzen zurück, und ich ließ den Augenblick verstreichen! ... Ohne Leiden, was wäre da im Leben für ein Vergnügen; alles würde sich in einen einzigen endlosen Gottesdienst verwandeln; das wäre heilig, aber recht langweilig. Nun aber ich? Ich leide, aber trotzdem lebe ich nicht. Ich bin das x in einer unbestimmten Gleichung, ich bin eine Art Gespenst des Lebens, das alle Enden und Anfänge verlor ...,“ so läßt Dostojewski den Teufel im Fiebertraum des Iwan Fjedorowitsch sprechen, jenes Gottesleugners und Anstifters zum Vatermord, der „vom Wesen Gottes sehr vielmehr weiß als die meisten Gläubigen“ (Karl Nötzel, Das Evangelium in Dostojeweski, 1927, S. 234).

[2]) „Daemonia sentiunt et intelligunt et meminerunt, Deum esse et unum esse. Usque adeo fides illa nec iustificat nec salvat: et tamen efficaciam aliquam habet, sed in contrarium“ (Bengel).

und dem Glaubensbekenntnis der Gemeinde gleichzusetzen, dürfte dem Apostel wohl nicht in den Sinn kommen. Teufeln geht man aus dem Wege oder treibt sie fort, aber man übt keine Seelsorge an ihnen. Der Apostel schreibt an irrende und falsch orientierte Christen, die Christen sein wollen, nicht an bewußt und entschieden dem Teufel verfallene Antichristen.

Das Gemeinsame des Sprechers und der Dämonen, auf das es dem Apostel in seiner harten Seelsorge rettender Liebe ankommt, ist aber: auf beiden Seiten ist das von Gott gewirkte Bekenntnis, das den Inhalt des Glaubens (fides quae creditur) ausspricht und darum „fides" heißt, äußerlich sichtbar! Mit diesem Aufweis kann er die securitas des Bruders zerschlagen, er mache sich doch für den Apostel und für Gott als den Glaubenden sichtbar mit seinem Ausspruch des Credo. Damit, daß wir Gott und die Wahrheit besitzen, sind wir noch nicht gerettet. Die Dämonen besitzen, aber lassen sich nicht besitzen, gehorchen der Wahrheit nicht, die ihnen nahe ist, und darum sterben sie an Gott, statt zu genesen.[1]) Es genügt eben nicht, daß Christus als die Gabe Gottes in uns ist; wir müssen „in Christo" sein und sein wollen, indem wir uns ihm mit unserem Willen und Handeln gelobend (glaubend) und liebend hingeben; indem wir „abtreten von der Ungerechtigkeit", die unser ist, und „anziehen den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph. 4, 24) und Christi ist. „Was wir nicht für Gott tun, müssen wir gegen ihn tun" (Schlatter, a. a. O., S. 56). Der Glaube bekennt zwar, daß wir „ohne ihn" nichts tun können, womit wir Gottes Wohlgefallen erreichen. Er setzt uns aber zugleich instand, für Gott zu tun, was wir tun sollen. Darum ist der Glaube unsere Gerechtigkeit und Rettung. Der Glaube, der nur besitzt und am Besitz sich freut, aber nicht schaffen macht im Dienste des göttlichen Besitzes, wird dem Christen zum Quell der Unseligkeit.[2]) Jakobus antwortet dem Sprecher mit Glauben und Glaubensbekenntnis, aber „ohne Werke", im Sinne des Gleichnisses Jesu von den anvertrauten Zentnern: „Wer aber nicht hat, dem wird auch, was er hat, genommen werden." Der Sprecher und seine Gesinnungsgenossen haben das Groß-

---

[1]) „Der teuflisch zerrüttete Geist hat sich vom Gehorsam der Wahrheit losgesagt . . ., er ist selber nicht in der Wahrheit, weil er sich ihr nicht untergibt" (Schlatter, Der Jakobusbrief ausgelegt für Bibelleser, S. 56).

[2]) „Wenn du an Jesum Christum also glaubst, daß du seine Gnade nimmst für dich, sollst du ihn lieben, ihm freudig dienen und gehorchen" (Stier, a. a. O., S. 151).

kapital Gottes: die Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes, Vergebung der Sünden, Leben, Hoffnung, Glauben; aber das alles wird ihnen verlorengehen, wenn sie nicht die Zinsen im Werk dazubringen. Wer glaubend nur Glauben und im Glauben Christus ohne sein Dankopfer vor Gott bringt, hat nichts vor Gott. „Da wird sein Heulen und Zähneklappen" wie bei den zitternden bekennenden Teufeln. Wohl nimmt Jesus die Sünder an; aber wer ihn aufnimmt, ist ein Sünder, der sich selbst vor Gott richtet, darum kann Gott Gemeinschaft mit ihm halten, der Heilige mit den Geheiligten, und seine Gemeinschaft ist die Rechtfertigung, die dem glaubend Wirkenden und dem wirkend Glaubenden geschenkt wird und nur ihm. Alles ist an diesem Gerichts- und Heilsprozeß Gottes Gerechtigkeit — und dennoch als die seine auch die unsere. Wäre sie nicht die unsere, wäre sie auch nicht die seine, die er an uns sehen will, und dafür gibt es nur eine Erklärung: unsere Verschuldung an der Gnade.[1]) Eine grauenvolle Möglichkeit hat der Apostel der Gemeinde vor die Augen gemalt: mit Glauben, Glaubensbesitz und Glaubensbekenntnis nicht Gottes Eigentum zu sein, nicht im „Glauben der Auserwählten Gottes" zu stehen, der aus der massa perditionis rettet und „bewahrt zur Rettung" (1. Petr. 1, 5). Um der Gemeinde aber durchschlagende Heilserkenntnis für ihre geistliche Lage zu vermitteln, die nicht nur aus seiner apostolischen Erfahrung und Theologie, sondern auch aus der Erfahrung der „Väter" und aus der Theologie der Schrift gewonnen ist, setzt er unter seinen persönlichen seelsorgerlichen Zuspruch das Siegel des Wortes Gottes. Alle Erfahrung und theologische Überlegung eines Hirten muß sich vor dem Worte Gottes ausweisen können als göttlich und richtig; so wird sie für seine Gemeinde zum lebendigen Zuspruch und Anspruch Gottes, der sie bessert oder verstockt.

„Willst du aber erkennen, du eitler Mensch, daß der Glaube ohne Werke wertlos ist? Ist nicht Abraham unser Vater auf Grund von Werken gerechtfertigt worden, weil er seinen Sohn Isaak auf dem Altar opferte?" (V. 20—21).

Das von Jakobus gebrauchte Wort für „erkennen" ist das israelitisch-alttestamentliche Spezialwort für eine aus dem Wort Gottes vermittelte Einsicht. Sie ist der Apostel dem Sprecher noch schuldig, aber auch der

---

[1]) „Du warst ein Mensch, der von der versöhnenden Liebe zum Lieben erneuert werden konnte und sollte, aber du hast nicht gewollt, obgleich du wußtest ...; und das ist deine Verdammnis mit den Teufeln." (Stier, a. a. O., S. 152).

judenchristliche Sprecher darf ihr nicht ausweichen. Die Auseinandersetzung erreicht ihren Höhepunkt und wird zum leidenschaftlichen Ringen des Apostels mit irrenden Brüdern. Der Wille des Gottesmenschen, sich von Gottes Wort belehren zu lassen, wird energisch aufgerufen. Das palästinensische Schimpfwort κενός (das hebräische ריק, vgl. Matth. 5, 22 „Racha") wird in seelsorgerlicher Strenge auf den Gegner angewandt: sein Denken und Widerspruch ist Unverstand im Volke Gottes. Noch einmal wird das Gesprächsthema von V. 14 formuliert: wertlos für das göttliche Urteil ist der Glaube, der nicht zum Handeln wird.[1] Als Schriftbeweis wird der leibliche und geistliche Stammvater der Judenchristen, Abraham, zum Zeugen für die Wahrheit der apostolischen Lehre aufgerufen, wie später von Paulus Röm. 4 und Gal. 3. Abraham ist der Kronzeuge für jeden frommen Juden und Judenchristen.[2] Was will Jakobus aus der Schrift beweisen? Calvin fordert: „Hier muß man die Fragestellung fest im Auge behalten... Niemals und nirgendwo wird das rechte Verständnis und Urteil über einen Abschnitt möglich sein, wenn man sich nicht die eigentliche Absicht des Schriftstellers klarmacht." Wir wiederholen „die eigentliche Absicht des Schriftstellers": wertlos für das göttliche Urteil der Gerechterklärung (die Gottes Urteil und Anteilgabe an seinen Bundesverheißungen seitens Gottes, „Empfang" des Pneuma, Wachstum in der iustitia Christi, das Selbstbewußtsein der Gotteskindschaft — „Friede und Freude im Heiligen Geist" — und Eintritt in die Erbschaft Christi seitens der Menschen in sich schließt!) ist ein Glaube, der nicht vom Handeln begleitet ist, das „aus dem Glauben kommt".[3] Wie

---

[1]) Für νεκρά wird trotz der guten Bezeugung ἀργή zu lesen sein (so auch Bengel). Im ursprünglichen Vulgatatext stand auch „otiosa" und wich später „mortua". Mit ἀργή wird das ὄφελος von V. 14f. wieder aufgenommen.

[2]) Vielleicht hat auch ein nachtridentinischer katholischer Kommentator nicht unrecht, wenn er meint, die „Glaubensgerechtigkeit" Abrahams nach Gen. 15, 6 sei wahrscheinlich von jenen unverständigen Judenchristen usurpiert worden. Gegen diese Deckung hinter dem Gotteswort läuft der Apostel nun Sturm mit einem anderen Gotteswort, in V. 23 wird dann diese falsche Deckung mit Gen. 15, 6 ausdrücklich umgeworfen (Estius).

[3]) Calvin dagegen behauptet: „Hier ist nämlich nicht eine Auseinandersetzung über die Ursache der Rechtfertigung, sondern nur darüber, was das Erkennen des Glaubens ohne begleitende Werke vermöge und wie es zu werten sei. Die handeln also verkehrt, die sich darauf versteifen, daß dieses Wort die Rechtfertigung aus den Werken belege: nichts derart hat Jakobus im Auge. Seine Beweisgründe sind nur darauf angelegt, daß kein Glaube — höchstens aber ein toter — ohne Werke ist"

beweist Jakobus sein Glaubens- und Rechtfertigungsverständnis aus der Schrift? Nach Gen. 22, 12 und 16—18 empfing Abraham auf Grund der Darbringung Isaaks das Urteil Gottes, daß er ihm recht sei, weil er es Gott recht macht: er fürchtet Gott, er gehorcht Gottes Befehl, er tut Gottes Willen, so ist er צַדִּיק, der es Gott recht macht als Partner der בְּרִית, die Gott mit Abraham geschlossen hat. Er ist also צַדִּיק, weil er es sein darf, aber auch weil er es sein will. Darum empfängt Abraham von Gott das Rechtfertigungsurteil: Gott nennt ihn den Gerechten, der die zugesicherten Heilsgaben der בְּרִית zu empfangen würdig und berechtigt ist.[1]) ἐδικαιώθη will also sagen: Gott stellt fest, daß Abraham

---

(a. a. O., S. 32). Hier wird besonders deutlich, wie das reformatorische Generalthema der Alleinwirksamkeit Gottes die beste Absicht, auf das Wort Gottes zu hören, in dem Augenblick umwirft, wenn das Wort diese Alleinwirksamkeit Gottes als ein Wirken des Menschen mit Gott beschreibt, an dem Gott sein Handeln orientiert. Man kann die biblische Antinomie nicht ertragen. Vom gleichen Denken bewegt, kann denn auch Luther das aufschlußreiche, bedenkliche Wort sprechen: „Hoc certo scio, quod humana non suadeo, sed divina, hoc est, quod Deo omnia tribuo, hominibus nihil. — Multo autem tutius est tribuere nimium Deo, quam hominibus ... Hic peccare non possum, quia utrisque tribuo, et Deo et hominibus, quod proprie et vere ipsis debetur“ (W. A. 40, I, 131 f.). — Vgl. dazu die Warnung von Paul Althaus: „Wir können Gott nicht anders denken als den Allwirksamen, und doch gibt er uns die Freiheit der Entscheidung; und wir haben kein Recht, es als Anthropomorphismus zu behandeln, wenn die Bibel Gott um die Entscheidung des Menschen mit ihm ringen, Gott auf den Menschen warten läßt. Es geht nicht an, diese Urantinomie unseres Lebens vor Gott aufzuheben, indem wir der Betrachtung des Menschen eine angebliche Betrachtung vom Standorte Gottes aus überordnen ... Der Ernst der Geschichte wird nur so gewahrt, daß auch da, wo man von Gottes Ansicht der Geschichte reden will, die Antinomie unserer Existenz zur Geltung kommt ... Der Mensch kann die Geschichte nicht nur von Gottes Allwirksamkeit aus, er muß sie auch von dem Freiheits-, dem Verantwortungscharakter seines eigenen Lebens aus ansehen“ (Theologische Aufsätze Bd. II, S. 42).

[1]) δικαιόω ist die richterliche Bestätigung einer vorhandenen Rechtschaffenheit, die der gültigen δίκη entspricht. Man muß nur dies griechische Wort mit dem alttestamentlichen Inhalt der צְדָקָה Gottes füllen, wenn man es theologisch verstehen will. Gottes צְדָקָה ist nämlich „sein bundesgemäßer Schutz des Rechts ..., kein formal-abstrakter Begriff, der unter den der objektiven Norm einzureihen wäre und eine allgemeine Idee der Gerechtigkeit voraussetzen würde ...,“ sondern „ein Verhältnisbegriff, der auf ein wirkliches Verhältnis zwischen zweien sich bezieht und ein Verhalten meint, das den aus diesen Verhältnissen hervorgehenden Ansprüchen entspricht oder gerecht wird“ (Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes, I, S. 121). Wenn Abraham also für Gottes Urteil ein צַדִּיק ist, so bedeutet das: er verhält sich so, wie Gott es unter der Voraussetzung der Bundesgnade von Abraham erwartet; wenn Gott Abraham darum rechtfertigt, so bedeutet

sich, dem Bundesrecht entsprechend, das allein Gottes Belange vertritt, rechtmäßig verhalten hat mit der Opferung Isaaks, und darum läßt ihm Gott auch sein Recht werden, das ihm innerhalb des Gnadenbundes zukommt. Veranlaßt wurde Gott zu dieser Feststellung seiner „Rechtheit“ und zu der Mitteilung der rechtmäßigen Bundesgnaden ἐξ ἔργων, auf Grund der Werke. „Nun weiß ich ...“ (Gen. 22, 12), „dieweil du solches getan hast“ (Gen. 22, 16), „darum daß du ...“ (Gen. 22, 18). Gott rechtfertigt den Menschen, der sich von seiner Bundesgnade rechtfertigen lassen will; ja, der es will, ist im gleichen Augenblick gerechtfertigt; den Willen aber, für Gott und sein Reich dazusein, erkennt Gott im Werk, nicht im Werk des Gesetzes, aber im Werk, das den Willen Gottes tut, wie ihn das Gnadenverhältnis fordert, d. h. aber im Werk des Glaubens! „Durch den Glauben opferte Abraham den Isaak, da er versucht ward, und gab dahin den Eingeborenen ... und dachte, Gott kann auch wohl von den Toten erwecken“ (Hebr. 11, 17f.). So denken (und entsprechend wollen und tun) kann nur der Bundesglaube, der aus der umschaffenden Kraft des göttlichen Gnadenwortes geboren wird, zu ihr hinstrebt mit allen Kräften menschlichen Personlebens und so den Menschen zum Eigentum Gottes macht, wie er es vom Anbeginn seines Gnadenhandelns vorgesehen hat. Aber

---

das: er stellt die bundesgemäße Rechtheit des Verhaltens Abrahams fest und läßt ihm widerfahren, was innerhalb des Bundes der Gnade „rechtens“ ist. Zwei neuere Ausleger von 1. Tim. 6, 11: δίωκε δὲ δικαιοσύνην, erklären δικαιοσύνη folgendermaßen: „‚Gerechtigkeit‘ bedeutet das rechte Verhalten vor Gott, dem Gott nach den Maßstäben seiner Bundesschließung und seines Wortes sein ‚Ja‘ geben kann. Paulus hat unermüdlich verkündigt: dieses ‚rechte Verhalten‘ schenkt Gott in seiner ‚Gerechtigkeit‘, d. h. in seinem bundesmäßigen Verhalten, dem Menschen. Das ist der Sinn des ‚Neuen Bundes‘, der durch Jesus Christus verwirklicht ist“ (Wilhelm Brandt, Apostolische Anweisung für den kirchlichen Dienst. Eine Einführung in die Briefe an Timotheus und Titus, 1941, S. 90). „Voran steht, wie wir nach dem Römerbrief zu erwarten haben, die Gerechtigkeit, die alle Verhältnisse des Menschen, das zu Gott und das zu den Menschen, nach dem Willen Gottes ordnet ... Wie hat Paulus den Genetiv ἀγῶνα τῆς πίστεως empfunden? ... Auch hier ist mit dem Glauben das genannt, was der auf den Kampfplatz Tretende tut ... Glaubend kann sich der Mensch nur dann verhalten, wenn er seine ganze Willenskraft einsetzt ... Wenn Timotheus einzig nach dem begehrt, worin die Gerechtigkeit sichtbar und wirksam wird, so ist damit jene totale Anspannung des Willens von ihm verlangt, die die Teilnehmer am sportlichen Wettkampf leisten. Damit ist in keiner Weise verdunkelt, daß der Glaube empfangen wird; vielmehr spannt er eben deshalb, weil er Gottes Wirkung und Gabe ist, den Willen zur ganzen Energie“ (A. Schlatter, Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus, 1936, S. 166f.).

erst wenn der Begnadete zu dieser willentlichen und wirkenden Hingabe an die Gnade gekommen ist, dann ist Gott zu seinem Ort im Menschen und der Mensch zu seinem Ort in Gott gekommen. Er ist gerechtfertigt, er ist für Gott und hat Gott für sich. Davon predigt die Opferung Isaaks durch Abraham. „Das war eine Tat, welche die ganze Hingabe des Herzens an Gott in sich hatte. Und dadurch wurde er der vor Gott Gerechtfertigte . . ., darum gab ihm Gott das Zeugnis, daß er vor ihm gerecht sei und seinen Willen getan habe und seine Gaben empfangen werde“ (Schlatter, Der Jakobusbrief, S. 56—57).[1]) Der Sprecher von V. 14

---

[1]) Wir meinen damit genau das, was E. Brunner grundsätzlich als die „Biblische Psychologie“ des Menschen darstellt: „Der Mensch ist vor aller Kreatur dadurch ausgezeichnet, daß er das, wozu er geschaffen ist, nur werden kann, indem er sich selbst dazu bestimmt, indem er Gott antwortet. Er ist so von Gott geschaffen, daß Gott dabei des Menschen Selbsttätigkeit in Anspruch nimmt . . . Er ist Ich . . ., das nicht nur weiß, was es ist, sondern erst, indem es sich will als das, was es ist, es selbst wird, also das Ich mit der Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung. Aber der Mensch ist dieses Selbst in der Weise, daß diesem Sichselbstwissen das Sagen oder zu Wissengeben Gottes vorausgeht und diesem Sichselbstbestimmen die göttliche Bestimmung . . .“ (Gott und Mensch, S. 84). Vgl. auch die Erläuterungen Stiers zu V. 21 (a. a. O., 153—157): „Der Glaube, welchem die Schrift Gerechtigkeit und Seligkeit ausspricht, ist ein wirksamer Glaube. Einen anderen hat auch Luther nicht gemeint, obwohl er wegen seines gut und recht gemeinten Systemwortes ‚der Glaube allein‘ — das er nur nicht in das noch weitere System der Schrift hätte einschieben sollen — sich in die Lehre der Epistel Jakobi nicht zu finden vermochte . . . Das erste Gnadenwort des Herrn, an das wir glauben, ‚Ich bin dein Gott‘, schließt allerdings auch schon ein ‚So sei du mein‘. Der erste Glaube, welcher das annimmt, hat sich schon dazu verbunden . . .“ Und Josephon zur gleichen Stelle (a. a. O., S. 19): „Die Opferung Isaaks ist das Werk, das, Abrahams Glauben entstammend, seiner Rechtfertigung voraufging.“ Dagegen handelt nach Calvin (a. a. O., S. 32 f.) Jakobus hier gar nicht davon, „woher und auf welche Weise die Menschen Gerechtigkeit erlangen, sondern daß er nur die ständige Verbindung der guten Werke mit dem Glauben im Auge hat.“ Ebenso J. Gerhard (a. a. O., Tom. IV, Loc. 17, 84): „Loquitur non de vera fide interiori sed de externa fidei professione, cooperata est Abrahae operibus“; der Verhandlungsgegenstand des Verses ist die „declaratio iustitiae coram hominibus per opera“. Dagegen hat denn freilich Bellarmin (nach J. Gerhard, a. a. O., Tom. IV, Loc. 17, 84) das Recht auf seiner Seite: „Jacobus dicit, fidem Abrahae cooperatam esse operibus ad eum iustificandum . . ., non ad iustitiae declarationem.“ Auch Thomas von Aquino (nach J. Gerhard, a. a. O., Tom. III, Loc. 16, 191) kommt mit Jakobus nicht zurecht — ein Hinweis auf die theologische Ungeklärtheit des ganzen Problems in der mittelalterlichen Kirche! —, er gibt auf die Frage: „nonne Abraham iustificatus est ex operibus?“ die Auskunft: „iustificare potest accipi dupliciter, vel quantum ad exsecutionem et manifestationem iustitiae, et hoc modo iustificatur homo, h. e. iustus ostenditur ex operibus operatis . . . Opera non sunt

müßte nach seiner Theologie behaupten, Gott würde auch die vertrauensvolle Hinnahme seines Wortes und seiner Verheißungen ohne die Opferung Isaaks genügt haben, Abraham gerecht zu sprechen. Aber dagegen spricht nun der Bericht von Gen. 22, 1: „Nach diesen Geschichten versuchte Gott Abraham“; Gott stellt die „Rechtheit“ des glaubenden Abraham mit der Aufforderung zum Opfer Isaaks auf die Probe: bist du, was du glaubst? Gottes Eigentum? Sonst wäre ja das Gnadenwort des Bundes (Gen. 12) ein leeres Wort für Abraham. Aber er ist, was er glaubt, und darum empfängt er Gottes Zuspruch: du bist mein Eigentum und ich werde dich als mein Eigentum behandeln. „Der, den sein Glaube zum Täter des göttlichen Worts gemacht hat, ist gerechtfertigt“ (Schlatter). Hätte der Gegner den Römerbrief gekannt, würde er vielleicht eingewandt haben: „Und wie verträgt sich mit dieser Sicht Abrahams Röm. 4, 2?“ Dieselben Begriffe, dasselbe Schriftbeispiel! Es wird auch dieselbe eine Rechtfertigung des Menschen durch Gott behandelt, aber die theologische Fragestellung und die Sicht des Vorganges ist eine andere als bei Jakobus. Paulus — der die „Christenheit von der Judenschaft losmacht“ — fragt: wie wird der Mensch Gott-recht, indem er Gott die „Werke des Gesetzes“, das fromme Mühen um die Erfüllung der göttlichen Satzungen bringt — oder, indem er sich glaubend als ein Verschuldeter und Gottloser dem gekreuzigten und lebendigen Christus Gottes ergibt? Paulus sieht von den ἔργα τοῦ νόμου weg auf Christus, „des Gesetzes Ende“ — und sieht so den Menschen Gott-recht werden. Darum gilt Röm. 4, 2: Abraham ist Vater des Glaubens. Dagegen Jakobus — der die „Judenschaft und die Christenheit beisammenhält“ — fragt: wie wird der Mensch Gott-recht, indem er sich dem Christus glaubend ergibt und der Glaube vom Werk getrennt ist — oder, indem „Christus des Gesetzes Erfüllung“

---

causa, quod aliquis sit iustus apud Deum, sed potius exsecutiones et manifestationes iustitiae ... Abraham per opera quae fecit, iustus non fuit, sed sola fide; oblatio vero eius est opus et testimonium fidei et iustitiae“ (im Kommentar zum Galaterbrief, Cap. 3 und in Gloss. ord. zu Jak. 2). Paul Feine behauptet sogar: „Dem Jakobus ist Abraham Typus der Werkgerechtigkeit auf Grund von Gen. 22 ...; er hat den jüdischen Begriff der Rechtfertigung beibehalten“ (Theologie des Neuen Testaments, 1934, S. 408); wogegen Friedrich Hauck schlecht und recht kommentiert: „daß Glaube ohne Werk nimmermehr den Rechtfertigungsspruch Gottes vermitteln kann und darum unkräftig zur Rettung ist“ (Die Katholischen Briefe S. 19). Die Denkschwierigkeit ist eben allgemein, das rechtfertigende Handeln Gottes zugleich in seinem und im Wirken des Menschen zu begründen, ohne dadurch abzuschwächen, daß Gott Gott und der Mensch Mensch ist.

den „Gehorsam des Glaubens“ in dem Begnadeten hervorruft? Jakobus sieht von dem Christus weg auf die ἔργα dessen, der „in Christo“ ist — und sieht so den Menschen Gott-recht werden. Darum gilt Jak. 2, 21: Abraham unser Vater ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη. Beide Anschauungen sind zwei Seiten ein und derselben Sache, aber der seelsorgerliche und theologische Auftrag beider Apostel war grundverschieden. Die Rechtfertigung kann man mehr vom Standpunkt des begnadigten Sünders — dann wird man gern die „synthetische Rechtfertigung“ vertreten — und man kann sie mehr vom Standpunkt des begnadigten Sünders aus entfalten — dann wird man auf die „analytische Rechtfertigung“ schwören. Jede Schau hat ihr Recht, aber erst beide vereint bringen das Wunder der Rechtfertigung zur Anschauung. Es ist die Not der Auslegung und der Dogmatik, daß ihr diese Anschauung der Rechtfertigung erst in Anfängen geschenkt ist.[1])

---

[1]) Calvin (a. a. O., S. 33) will zwar nicht Jakobus und Paulus als Gegner verstanden wissen, bringt aber diese Synthese nur durch die Behauptung eines „Doppelsinns des Wortes Rechtfertigung“ zustande. Sein Blick ist völlig durch den reformatorischen Auftrag gebunden. „Sicherlich hat Jakobus hier nicht lehren wollen, wo die Heilsgewißheit ihren Ruhepunkt suchen muß, was doch das einzige (!) Interesse des Paulus in der Rechtfertigungslehre ist ... Für Paulus besteht sie in der geschenkweisen Zuerkennung der Gerechtigkeit vor Gottes Richterstuhl, für Jakobus aber in dem Erweis der Gerechtigkeit aus ihren Wirkungen — und zwar für das Urteil der Menschen (!), wie man aus den vorhergehenden Worten schließen kann: zeige mir deinen Glauben ...“ In der gleichen Linie gibt J. Gerhard ausführliche Gegenüberstellungen: „Paulus agit de iustificatione adhuc consequenda, Jacobus de demonstranda hominibus iustificatione iamdum per fidem obtenta ... Paulus agit de iustificationis causis, Jacobus de iustificationis effectis et testimoniis. Paulus agit de fide in actu iustificationis apprehensione Christi occupata, Jacobus urget fidei exercitia in operibus pietatis“; Paulus behandelt „hominem iustificandum, Jacobus hominem iustificatum in foro soli ...“ Und G. bemerkt dann sehr selbstbewußt: „Atque haec est genuina interpretatio huius secundi capitis“ (Loci theol., Tom. III, Loc. 16). Ähnlich, wenn auch bereits mit schärferem Auge für die verschiedenen „Sehakte“ der beiden Apostel, Bengel: „‚verbum iustificari‘ non eodem quo Paulus significatu adhibet ... hunc unum et eundem significatum vocis iustificae, Paulus restrictius adhibet Jacobus latius, Paulus loqui solet de actu iustificationis, qui maxime constat in remissione peccatorum, hic, quod apprime notandum, de statu loquitur eiusdem iustificationis, quum homo in iustitia, quae fidei est, perstat; in ea, quae operum est, progreditur.“ Die neueren Kommentatoren kommen dem wahren Jakobus immer näher. Robert Kübel erklärt: „Mit lediglich Nichts ist angedeutet, daß es die paulinische Rechtfertigungslehre oder deren Mißbrauch ist, wogegen Jakobus sich wendet ... Jakobus steht sicher ganz auf dem allgemeinchristlichen Boden ... Jakobus hat sicher eine andere Anschauung als Paulus, aber eine Anschauung, welche dieser

Jakobus hat das Beispiel aus der Heiligen Schrift zitiert und illustriert nun daran die Richtigkeit seines theologischen Denkens und seiner seelsorgerlichen Zurechtweisung der Gemeinde:

---

nicht entgegengesetzt ist, sondern welche sich mit ihr gegenseitig ergänzt, von welcher also nicht mit Luther zu sagen ist, sie treibe Christum nicht recht ... Rechtfertigen heißt bei Jakobus freilich so gut wie bei Paulus ‚als gerecht anerkennen'; aber nach Paulus erklärt Gott und erkennt Gott den für gerecht, der es nicht selber ist, sondern der ein Gottloser ist, aber an Christus glaubt, den ‚Christus für uns' sich angeeignet hat; nach Jakobus dagegen erkennt Gott nur den für gerecht an, der es tatsächlich ist ... Pauli Blick ist beim Glauben auf das Blut Christi, Jakobi Blick auf das Leben des Gläubigen selbst gerichtet ..." (Der Brief St. Jakobi i. Bibelwerk für die Gemeinde, ed. Grau, 1880, Bd. II, S. 796ff.). Daß bei Jakobus und Paulus von dem gleichen Rechtfertigungsurteil Gottes die Rede ist, setzt sich immer mehr durch, so in der kleinen ausgezeichneten Arbeit von P. H. Josephon, Die Briefe des Jakobus und Judas, 1908, (S. 19f.): „Auch bei Jakobus bedeutet das Wort ‚rechtfertigen' für gerecht erklären, gerechtsprechen wie im ganzen Neuen Testament. Nur daß es bei Paulus eine Gerechterklärung des Gottlosen bezeichnet, ein Erklären für etwas, was der Mensch an und für sich nicht ist: Jakobus dagegen braucht das Wort (im vorpaulinischen und alttestamentlichen Sinne!) als ein Erklären für das, was der Mensch in der Tat ist. So erhellt, daß nach ihm der Gläubige ohne Werke, d. h. ohne daß er seinen Gehorsam gegen Gottes Willen durch die Tat erweist, nicht von Gott für gerecht erklärt werden kann. So erhellt auch, daß diese Lehre weder sich mit der des Paulus deckt noch sie bekämpft, sondern außer Zusammenhang mit ihr steht ... Werke sind für Jakobus die Erfüllung des göttlichen Willens, die Taten der Gerechtigkeit im Sinne der Bergpredigt; Paulus unterscheidet zwischen den ‚Werken des Gesetzes' und den ‚Früchten des Geistes': jene sind ihm Leistungen eigener Kraft, die niemanden rechtfertigen können, diese sind ihm Inbegriff des neuen Lebens, das der im Glauben ergriffene Christus in seinen Gläubigen wirkt und ohne das es auch für Paulus keine Heilsvollendung gibt" (vgl. Röm. 6, 21f.; 1. Kor. 6, 9—11; Gal. 5, 6). Zum erstenmal wird das Problem als Klärung theologischen Denkens über den gleichen Vorgang erkannt: Die Verschiedenheit von Jakobus und Paulus ist ein Zeugnis „für die allmähliche, geschichtliche Entwicklung und Ausreifung evangelischer Heilserkenntnis und Heilserfahrung, für die mannigfaltige Art und Weise, in der der lebendige Gott sein Heil die Menschen erkennen und ergreifen läßt". Bei Schlatter wird schließlich die Einheit in der Verschiedenheit mit befreiender Deutlichkeit ausgesprochen. „Der Rechtfertigungsbegriff bekommt in dieser Heilslehre (des Jakobus) eine zentrale Stelle. Wie Sünde und Tod, so sind Gerechtigkeit und Leben beisammen. Der Gerechte empfängt Gottes Gabe, der, der die Frucht der Gerechtigkeit gesät hat, der, der der Gerechtigkeit Gottes diente und sie durch sein Handeln vollzog. Eine deutliche Beziehung auf Paulus enthalten seine (des Jakobus) Worte nicht." Aber bei Jakobus wie bei Paulus findet sich das „klare Bewußtsein, daß er am guten Werk die unerläßliche Bedingung für seinen Anteil an der Gnade hat. Das ist aber nicht eine Verkürzung der göttlichen Gnade, sondern ihr Empfang." Die verschiedene Betrachtungsweise ist nicht Schwachheit, sondern Reichtum göttlichen

„Du siehst, daß der Glaube mit seinen Werken wirksam war, und auf Grund der Werke wurde er vollständig und wurde die Schrift erfüllt: die sagt: „Abraham hat Gott geglaubt, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet"; er ward ein Freund Gottes geheißen" (V. 22—23).

Lebens in der Urchristenheit: „Für die Kraft, mit der das erste christliche Geschlecht liebte und glaubte und darum auch dachte, ist die Ausbildung der entgegengesetzten Formeln für die Rechtfertigung und die Fähigkeit der Gemeinde, beide miteinander zu gebrauchen (!), ein besonders deutlicher Beleg" (Die Theologie der Apostel, 1922, S. 101. 114f.). „Man kann das Werk falsch lehren und betreiben in ungläubigem Sinn, man kann auch falsch vom Glauben reden und den Glauben haben mit bösem Sinn, und diese Gefahr ist der Kirche immer nah; und damit wir nicht in sie fallen, dazu ist Jakobus da" (Jakobusbrief f. Bibelleser ausgelegt, 1893, S. 62f.). Allein die Gleichzeitigkeit, die Rechtfertigung des Menschen jakobisch und paulinisch zu betrachten, wird einer Darstellung des Menschen vor Gott in theologischem Denken gerecht; mit solcher Erkenntnis ist aber die unbedingte Korrektur des reformatorischen Systems gefordert (vgl. „Gottes Gerechtigkeit", 1935, S. 154, zu Röm. 3, 28—30). Man mag von der Lutherforschung und vom systematischen Denken aus Karl Holls Rechtfertigungsverständnis zurückweisen oder korrigieren müssen, die neuere Exegese Alten und Neuen Testamentes gibt seinem Anliegen recht: „Man kann dem Rechtfertigungsurteil Gottes die Form geben: Gott spricht darin den Sünder gerecht — aber auch: Gott spricht den Gerechten gerecht, ja, letztere Form ist sub specie aeternitatis die richtigere Fassung... Das ‚propter Christum' hat für die Rechtfertigung entscheidende Bedeutung. Aber es ist dabei vor allem an die Erneuerungsmacht des lebendigen Christus zu denken. Christus kommt für Gottes Rechtfertigungsurteil nicht nur als der in Betracht, der für den Menschen stirbt, sondern zugleich als der, der ihn erneuert" (nach Paul Althaus, Theol. Aufsätze, II, S. 33. Man vergleiche dazu auch bei Edmund Schlink, Theologie der luth. Bekenntnisschriften, 1940, den Abschnitt „Anleitung zur dogmatischen Arbeit", S. 408 u. 405, und Otto Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs, 1924). Schließlich sei noch auf die ausgeglichene Darstellung des Jakobus-Paulus-Problems bei Hauck hingewiesen, die ungefähr den modernen Stand der exegetischen Frage wiedergibt. Nach H. ist es möglich, daß Jakobus „mißverstandene Paulinische Sätze angriff. Unbedingt notwendig ist diese Annahme nicht." Jakobus will die „Zusammengehörigkeit von Glaube und Sittlichkeit betonen, die sachlich ja auch Paulus ebenso entschieden vertritt. Während jedoch Jakobus die jüdischen Formeln weiterträgt, ist Paulus derjenige, welcher ganz neue, inhaltlich unjüdische Formeln prägt, indem er seine besondere Erfahrung und seine eigenste Erkenntnis in ganz neuen Sätzen ausspricht, die doch an die alten Formeln (Rechtfertigung) anknüpfen... Jakobus vertritt eine Wahrheit, die in der israelitischen jüdischen Religion, im Denken Jesu wie in dem des Paulus gleichermaßen betont worden ist... Die Rechtfertigung vor Gott knüpft an den Gesamtvorgang an, kommt aber an dem Endteil desselben, dem Werk, zur Entscheidung... Es ist gut, daß beide, Jakobus und Paulus, im Neuen Testament mit ihren gegensätzlichen und doch beiderseits wahren Formulierungen Platz haben, damit der Eine fortwährend

„Du siehst!" Dreierlei ist an dem Glauben Abrahams für den Sprecher zu sehen, der mit Glauben ohne Werke im Gottesgericht gerettet werden will.

1. Mit seinen Werken, nicht ohne Werke war (Schlatter entscheidet sich für „ist") der Glaube tätig, lebendig und wirksam zur Rettung, nämlich zur göttlichen Rechtfertigung. Der Glaubende will vor Gott sein Verhalten so regeln, daß ihm Gottes Wohlgefallen und Gnadengabe zuteil werden kann. Abrahams Verhalten läßt dieses Wirken aus Glauben und dessen Wirkung auf Gott erkennen. So hat auch „in Christo Jesu" nur der Glaube Gewicht für Gottes Urteil, der mit der „Energie" der Gottesliebe (als Genitivus subj. und objekt. verstanden) wirksam ist (Gal. 5, 6). Nicht indem „der Glaube für sich allein ist" (V. 17), sondern indem er in den Werken des Gläubigen zur Geltung gebracht wird durch den Gott überlassenen Willen, wird die Rettung bewirkt.[1])

---

warnen kann, die Wahrheit des Anderen zu übersehen" (Das Neue Testament Deutsch, 10. Bd., S. 20f.). — Deutlich ist: die Wahrheit der „synthetischen" Rechtfertigungslehre erhält erst durch die „analytische" Schau ihr theologisches und biblisches Recht. Ohne den Gebrauch dieser beiden Denkkrücken ist es schlechterdings unmöglich, auf dem Boden der göttlichen Offenbarung zu stehen. Wollten wir — im Bilde zu bleiben — nur die erste „Krücke" gebrauchen, würden wir notwendig „schief" laufen und schließlich ganz „umkippen" und in der Tat jener „Karikatur" reformatorischer Existenz gleichen — Karikatur ist betonte Sichtbarmachung des Eigenartigen! —, die Adolf Schlatter etwas bissig wie alle Karikaturisten mit den Worten gezeichnet hat: „Diesen unmöglichen Menschen, der nichts tut, sondern einzig glaubt und folgerichtig nicht leben kann, sondern bloß auf sein Sterben wartet, hat aber Paulus nicht erfunden" (Gottes Gerechtigkeit, zu Röm. 3, 28, S. 153). Das gleiche Umkippen wird sich auch dort ereignen, wo man dazu neigt, sich nur des analytischen und kausalen Denkens zu bedienen, wie es in der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit geschehen und in evangelischer Theologie neu bei Schleiermacher und auch bei Karl Holl versucht worden ist. Paul Althaus hat schon recht: es war kein „besonders glücklicher Gedanke, auf Gottes Rechtfertigungsurteil die logische Alternative ‚analytisch' oder ‚synthetisch' anzuwenden" (Theologische Aufsätze, II, S. 37). Die Synthese beider Denkformen „begreift" die Wahrheit. (Vgl. dagegen Paul Feine, a. a. O. S. 408).

[1]) Der traditionelle reformatorische Glaubens- und Erbsündebegriff läßt die Auslegung immer wieder an der Schau des Jakobus vorbeisehen, wonach das Miteinander von Glaube und Werk durch einen personalen Willensakt und nicht durch eine unpersönliche Dynamik des Glaubens zustande kommt, die der Mensch rein passiv über sich ergehen läßt. Z. B. Bengels Bemerkung zu V. 22: „fides habet aliam energeiam, efficaciam et operationem, aliam opera: illa ante haec et cum his," steht ganz in der Linie von Luthers „O, es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß

den „Gehorsam des Glaubens“ in dem Begnadeten hervorruft? Jakobus sieht von dem Christus weg auf die ἔργα dessen, der „in Christo“ ist — und sieht so den Menschen Gott-recht werden. Darum gilt Jak. 2, 21: Abraham unser Vater ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη. Beide Anschauungen sind zwei Seiten ein und derselben Sache, aber der seelsorgerliche und theologische Auftrag beider Apostel war grundverschieden. Die Rechtfertigung kann man mehr vom Standpunkt des begnadigten Sünders — dann wird man gern die „synthetische Rechtfertigung“ vertreten — und man kann sie mehr vom Standpunkt des begnadigten Sünders aus entfalten — dann wird man auf die „analytische Rechtfertigung“ schwören. Jede Schau hat ihr Recht, aber erst beide vereint bringen das Wunder der Rechtfertigung zur Anschauung. Es ist die Not der Auslegung und der Dogmatik, daß ihr diese Anschauung der Rechtfertigung erst in Anfängen geschenkt ist.[1])

---

[1]) Calvin (a. a. O., S. 33) will zwar nicht Jakobus und Paulus als Gegner verstanden wissen, bringt aber diese Synthese nur durch die Behauptung eines „Doppelsinns des Wortes Rechtfertigung“ zustande. Sein Blick ist völlig durch den reformatorischen Auftrag gebunden. „Sicherlich hat Jakobus hier nicht lehren wollen, wo die Heilsgewißheit ihren Ruhepunkt suchen muß, was doch das einzige (!) Interesse des Paulus in der Rechtfertigungslehre ist ... Für Paulus besteht sie in der geschenkweisen Zuerkennung der Gerechtigkeit vor Gottes Richterstuhl, für Jakobus aber in dem Erweis der Gerechtigkeit aus ihren Wirkungen — und zwar für das Urteil der Menschen (!), wie man aus den vorhergehenden Worten schließen kann: zeige mir deinen Glauben ...“ In der gleichen Linie gibt J. Gerhard ausführliche Gegenüberstellungen: „Paulus agit de iustificatione adhuc consequenda, Jacobus de demonstranda hominibus iustificatione iamdum per fidem obtenta ... Paulus agit de iustificationis causis, Jacobus de iustificationis effectis et testimoniis. Paulus agit de fide in actu iustificationis apprehensione Christi occupata, Jacobus urget fidei exercitia in operibus pietatis“; Paulus behandelt „hominem iustificandum, Jacobus hominem iustificatum in foro soli ...“ Und G. bemerkt dann sehr selbstbewußt: „Atque haec est genuina interpretatio huius secundi capitis“ (Loci theol., Tom. III, Loc. 16). Ähnlich, wenn auch bereits mit schärferem Auge für die verschiedenen „Sehakte“ der beiden Apostel, Bengel: „‚verbum iustificari‘ non eodem quo Paulus significatu adhibet ... hunc unum et eundem significatum vocis iustificae, Paulus restrictius adhibet Jacobus latius, Paulus loqui solet de actu iustificationis, qui maxime constat in remissione peccatorum, hic, quod apprime notandum, de statu loquitur eiusdem iustificationis, quum homo in iustitia, quae fidei est, perstat; in ea, quae operum est, progreditur.“ Die neueren Kommentatoren kommen dem wahren Jakobus immer näher. Robert Kübel erklärt: „Mit lediglich Nichts ist angedeutet, daß es die paulinische Rechtfertigungslehre oder deren Mißbrauch ist, wogegen Jakobus sich wendet ... Jakobus steht sicher ganz auf dem allgemeinchristlichen Boden ... Jakobus hat sicher eine andere Anschauung als Paulus, aber eine Anschauung, welche dieser-

Jakobus hat das Beispiel aus der Heiligen Schrift zitiert und illustriert nun daran die Richtigkeit seines theologischen Denkens und seiner seelsorgerlichen Zurechtweisung der Gemeinde:

---

nicht entgegengesetzt ist, sondern welche sich mit ihr gegenseitig ergänzt, von welcher also nicht mit Luther zu sagen ist, sie treibe Christum nicht recht ... Rechtfertigen heißt bei Jakobus freilich so gut wie bei Paulus ‚als gerecht anerkennen'; aber nach Paulus erklärt Gott und erkennt Gott den für gerecht, der es nicht selber ist, sondern der ein Gottloser ist, aber an Christus glaubt, den ‚Christus für uns' sich angeeignet hat; nach Jakobus dagegen erkennt Gott nur den für gerecht an, der es tatsächlich ist ... Pauli Blick ist beim Glauben auf das Blut Christi, Jakobi Blick auf das Leben des Gläubigen selbst gerichtet ..." (Der Brief St. Jakobi i. Bibelwerk für die Gemeinde, ed. Grau, 1880, Bd. II, S. 796ff.). Daß bei Jakobus und Paulus von dem gleichen Rechtfertigungsurteil Gottes die Rede ist, setzt sich immer mehr durch, so in der kleinen ausgezeichneten Arbeit von P. H. Josephon, Die Briefe des Jakobus und Judas, 1908, (S. 19f.): „Auch bei Jakobus bedeutet das Wort ‚rechtfertigen' für gerecht erklären, gerechtsprechen wie im ganzen Neuen Testament. Nur daß es bei Paulus eine Gerechterklärung des Gottlosen bezeichnet, ein Erklären für etwas, was der Mensch an und für sich nicht ist: Jakobus dagegen braucht das Wort (im vorpaulinischen und alttestamentlichen Sinne!) als ein Erklären für das, was der Mensch in der Tat ist. So erhellt, daß nach ihm der Gläubige ohne Werke, d. h. ohne daß er seinen Gehorsam gegen Gottes Willen durch die Tat erweist, nicht von Gott für gerecht erklärt werden kann. So erhellt auch, daß diese Lehre weder sich mit der des Paulus deckt noch sie bekämpft, sondern außer Zusammenhang mit ihr steht ... Werke sind für Jakobus die Erfüllung des göttlichen Willens, die Taten der Gerechtigkeit im Sinne der Bergpredigt; Paulus unterscheidet zwischen den ‚Werken des Gesetzes' und den ‚Früchten des Geistes': jene sind ihm Leistungen eigener Kraft, die niemanden rechtfertigen können, diese sind ihm Inbegriff des neuen Lebens, das der im Glauben ergriffene Christus in seinen Gläubigen wirkt und ohne das es auch für Paulus keine Heilsvollendung gibt" (vgl. Röm. 6, 21f.; 1. Kor. 6, 9—11; Gal. 5, 6). Zum erstenmal wird das Problem als Klärung theologischen Denkens über den gleichen Vorgang erkannt: Die Verschiedenheit von Jakobus und Paulus ist ein Zeugnis „für die allmähliche, geschichtliche Entwicklung und Ausreifung evangelischer Heilserkenntnis und Heilserfahrung, für die mannigfaltige Art und Weise, in der der lebendige Gott sein Heil die Menschen erkennen und ergreifen läßt". Bei Schlatter wird schließlich die Einheit in der Verschiedenheit mit befreiender Deutlichkeit ausgesprochen. „Der Rechtfertigungsbegriff bekommt in dieser Heilslehre (des Jakobus) eine zentrale Stelle. Wie Sünde und Tod, so sind Gerechtigkeit und Leben beisammen. Der Gerechte empfängt Gottes Gabe, der, der die Frucht der Gerechtigkeit gesät hat, der, der der Gerechtigkeit Gottes diente und sie durch sein Handeln vollzog. Eine deutliche Beziehung auf Paulus enthalten seine (des Jakobus) Worte nicht." Aber bei Jakobus wie bei Paulus findet sich das „klare Bewußtsein, daß er am guten Werk die unerläßliche Bedingung für seinen Anteil an der Gnade hat. Das ist aber nicht eine Verkürzung der göttlichen Gnade, sondern ihr Empfang." Die verschiedene Betrachtungsweise ist nicht Schwachheit, sondern Reichtum göttlichen

„Du siehst, daß der Glaube mit seinen Werken wirksam war, und auf Grund der Werke wurde er vollständig und wurde die Schrift erfüllt: die sagt: „Abraham hat Gott geglaubt, und das ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet"; er ward ein Freund Gottes geheißen" (V. 22—23).

Lebens in der Urchristenheit: „Für die Kraft, mit der das erste christliche Geschlecht liebte und glaubte und darum auch dachte, ist die Ausbildung der entgegengesetzten Formeln für die Rechtfertigung und die Fähigkeit der Gemeinde, beide miteinander zu gebrauchen (!), ein besonders deutlicher Beleg" (Die Theologie der Apostel, 1922, S. 101. 114f.). „Man kann das Werk falsch lehren und betreiben in ungläubigem Sinn, man kann auch falsch vom Glauben reden und den Glauben haben mit bösem Sinn, und diese Gefahr ist der Kirche immer nah; und damit wir nicht in sie fallen, dazu ist Jakobus da" (Jakobusbrief f. Bibelleser ausgelegt, 1893, S. 62f.). Allein die Gleichzeitigkeit, die Rechtfertigung des Menschen jakobisch und paulinisch zu betrachten, wird einer Darstellung des Menschen vor Gott in theologischem Denken gerecht; mit solcher Erkenntnis ist aber die unbedingte Korrektur des reformatorischen Systems gefordert (vgl. „Gottes Gerechtigkeit", 1935, S. 154, zu Röm. 3, 28—30). Man mag von der Lutherforschung und vom systematischen Denken aus Karl Holls Rechtfertigungsverständnis zurückweisen oder korrigieren müssen, die neuere Exegese Alten und Neuen Testamentes gibt seinem Anliegen recht: „Man kann dem Rechtfertigungsurteil Gottes die Form geben: Gott spricht darin den Sünder gerecht — aber auch: Gott spricht den Gerechten gerecht, ja, letztere Form ist sub specie aeternitatis die richtigere Fassung ... Das ‚propter Christum' hat für die Rechtfertigung entscheidende Bedeutung. Aber es ist dabei vor allem an die Erneuerungsmacht des lebendigen Christus zu denken. Christus kommt für Gottes Rechtfertigungsurteil nicht nur als der in Betracht, der für den Menschen stirbt, sondern zugleich als der, der ihn erneuert" (nach Paul Althaus, Theol. Aufsätze, II, S. 33. Man vergleiche dazu auch bei Edmund Schlink, Theologie der luth. Bekenntnisschriften, 1940, den Abschnitt „Anleitung zur dogmatischen Arbeit", S. 408 u. 405, und Otto Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs, 1924). Schließlich sei noch auf die ausgeglichene Darstellung des Jakobus-Paulus-Problems bei Hauck hingewiesen, die ungefähr den modernen Stand der exegetischen Frage wiedergibt. Nach H. ist es möglich, daß Jakobus „mißverstandene Paulinische Sätze angriff. Unbedingt notwendig ist diese Annahme nicht." Jakobus will die „Zusammengehörigkeit von Glaube und Sittlichkeit betonen, die sachlich ja auch Paulus ebenso entschieden vertritt. Während jedoch Jakobus die jüdischen Formeln weiterträgt, ist Paulus derjenige, welcher ganz neue, inhaltlich unjüdische Formeln prägt, indem er seine besondere Erfahrung und seine eigenste Erkenntnis in ganz neuen Sätzen ausspricht, die doch an die alten Formeln (Rechtfertigung) anknüpfen ... Jakobus vertritt eine Wahrheit, die in der israelitischen jüdischen Religion, im Denken Jesu wie in dem des Paulus gleichermaßen betont worden ist ... Die Rechtfertigung vor Gott knüpft an den Gesamtvorgang an, kommt aber an dem Endteil desselben, dem Werk, zur Entscheidung ... Es ist gut, daß beide, Jakobus und Paulus, im Neuen Testament mit ihren gegensätzlichen und doch beiderseits wahren Formulierungen Platz haben, damit der Eine fortwährend

„Du siehst!" Dreierlei ist an dem Glauben Abrahams für den Sprecher zu sehen, der mit Glauben ohne Werke im Gottesgericht gerettet werden will.

1. Mit seinen Werken, nicht ohne Werke war (Schlatter entscheidet sich für „ist") der Glaube tätig, lebendig und wirksam zur Rettung, nämlich zur göttlichen Rechtfertigung. Der Glaubende will vor Gott sein Verhalten so regeln, daß ihm Gottes Wohlgefallen und Gnadengabe zuteil werden kann. Abrahams Verhalten läßt dieses Wirken aus Glauben und dessen Wirkung auf Gott erkennen. So hat auch „in Christo Jesu" nur der Glaube Gewicht für Gottes Urteil, der mit der „Energie" der Gottesliebe (als Genitivus subj. und objekt. verstanden) wirksam ist (Gal. 5, 6). Nicht indem „der Glaube für sich allein ist" (V. 17), sondern indem er in den Werken des Gläubigen zur Geltung gebracht wird durch den Gott überlassenen Willen, wird die Rettung bewirkt.[1])

---

warnen kann, die Wahrheit des Anderen zu übersehen" (Das Neue Testament Deutsch, 10. Bd., S. 20f.). — Deutlich ist: die Wahrheit der „synthetischen" Rechtfertigungslehre erhält erst durch die „analytische" Schau ihr theologisches und biblisches Recht. Ohne den Gebrauch dieser beiden Denkkrücken ist es schlechterdings unmöglich, auf dem Boden der göttlichen Offenbarung zu stehen. Wollten wir — im Bilde zu bleiben — nur die erste „Krücke" gebrauchen, würden wir notwendig „schief" laufen und schließlich ganz „umkippen" und in der Tat jener „Karikatur" reformatorischer Existenz gleichen — Karikatur ist betonte Sichtbarmachung des Eigenartigen! —, die Adolf Schlatter etwas bissig wie alle Karikaturisten mit den Worten gezeichnet hat: „Diesen unmöglichen Menschen, der nichts tut, sondern einzig glaubt und folgerichtig nicht leben kann, sondern bloß auf sein Sterben wartet, hat aber Paulus nicht erfunden" (Gottes Gerechtigkeit, zu Röm. 3, 28, S. 153). Das gleiche Umkippen wird sich auch dort ereignen, wo man dazu neigt, sich nur des analytischen und kausalen Denkens zu bedienen, wie es in der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit geschehen und in evangelischer Theologie neu bei Schleiermacher und auch bei Karl Holl versucht worden ist. Paul Althaus hat schon recht: es war kein „besonders glücklicher Gedanke, auf Gottes Rechtfertigungsurteil die logische Alternative ‚analytisch' oder ‚synthetisch' anzuwenden" (Theologische Aufsätze, II, S. 37). Die Synthese beider Denkformen „begreift" die Wahrheit. (Vgl. dagegen Paul Feine, a. a. O. S. 408).

[1]) Der traditionelle reformatorische Glaubens- und Erbsündebegriff läßt die Auslegung immer wieder an der Schau des Jakobus vorbeisehen, wonach das Miteinander von Glaube und Werk durch einen personalen Willensakt und nicht durch eine unpersönliche Dynamik des Glaubens zustande kommt, die der Mensch rein passiv über sich ergehen läßt. Z. B. Bengels Bemerkung zu V. 22: „fides habet aliam energeiam, efficaciam et operationem, aliam opera: illa ante haec et cum his," steht ganz in der Linie von Luthers „O, es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß

2. Durch das Handeln — nun kann man ἐτελειώθη zweifach übersetzen: — kam der Glaube zum „Ziel", oder: wurde der Glaube „vollkommen". τέλος und τέλειος sind wichtige Lieblingsbegriffe des Jakobus im ganzen Brief (1, 4. 15. 25; 3, 2; 5, 11). Beide Übersetzungen sind möglich: der Glaube kam zum Ziel durch das Werk, d. h. sein Begehren, das rechtfertigende Urteil und die Heilsgaben Gottes zu empfangen, fand Erfüllung durch das gehorsame Tun. Heilsgewißheit und Heilsgenuß werden nur dem Glauben zuteil, der das Opfer des Liebesgehorsams bei sich hat. Ihm gibt Jesus die gewisse Zusage der Teilhabe an Gottes Herrlichkeit: „Siehe, wir haben alles verlassen . . . Ich sage euch, ihr werdet sitzen auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Geschlechter Israels . . ." (Matth. 19, 27f.). Freispruch, Heilsgewißheit und Gnadenbesitz — die Inhalte der göttlichen Rechtfertigung — darf nur der Diener Gottes genießen, dessen Glaube mit dem gläubigen Werk verbunden ist.[1]) Möglich ist auch die andere Deutung: durch das Handeln

---

sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun seien, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun' (Vorrede zum Römerbrief); aber nach des Jakobus Meinung sind die Werke Abrahams „seine Werke", die Zeugnis für die Bereitschaft seines Willens hingebender Gottesliebe sind, den Glauben an seinen Werken teilhaben, ihn „mitwirken" zu lassen. Der glaubende Abraham hört nicht auf, in eigener Spontaneität und Verantwortlichkeit darüber zu entscheiden, ob an seinem Handeln der Glaube beteiligt oder nicht beteiligt sein soll. Daß — mit Paulus zu reden — ein Handeln „aus dem Glauben geht" (Röm. 14, 23), ist Entscheid des für Gottes Belange befreiten Willens, nicht „automatische" Auswirkung eines Glaubens, der uns — nach Luther — insofern „zu ganz anderen Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften macht", als er Gott allein zum Wirkenden, den Menschen aber zum passiven Instrument Gottes macht, da ja „in ipsa fide Christus adest". Luther meinte die Wandlung und Neugeburt des Gläubigen aus Gott (Joh. 1, 13 wird a. a. O. von ihm zitiert!) so verstehen zu müssen, um dem Irrtum des Semipelagianismus und Synergismus zu entgehen, der spricht: „der Glaube sei nicht genug; man müsse Werke tun, soll man fromm und selig werden." Aber Jakobus spricht so und ist doch kein Synergist und Semipelagianist!

[1]) „Hätte Abraham Gott bloß geglaubt . . . und ihm den Gehorsam versagt, dann wäre er von Gott nicht gerechtfertigt, sondern verworfen worden. Weil aber der Glaube mit dem Werk zusammentrat, darum empfing er Gottes Lob und Gerechtsprechung" (Schlatter, vgl. auch Brief des Jakobus, S. 202). — Calvin muß natürlich feststellen: „hier bildet nicht die Ursache unseres Heils den Gegenstand der Frage" (zu V. 22), womit freilich die apostolische Meinung, daß der Mensch nicht sich nur von Gott retten lassen, sondern auch sich selbst zu Gott retten müsse, ungebührlich in den Hintergrund gedrängt wird. Das Apostelwort von Johannes dem Täufer: „er gab Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben," enthält beide Gedanken. — Auch bei Gerhard der gleiche Gedanke wie bei Calvin: „non solum opera liberi arbitrii, sed etiam opera pietatis a renatis facta

wurde der Glaube „vollkommen". Ein katholischer Exeget bemerkt dazu: „Nicht so, wie wenn der Glaube erst durch die Werke völlig zum Glauben geworden sei" (Bardenhewer). Man darf nicht die apostolische Kontroverse von V. 18 aus den Augen verlieren: Die Einheit von Glaube und Werk als Voraussetzung der göttlichen Rechtfertigung soll bewiesen werden. Bei Abraham war der Glaube vom Handeln begleitet; aber durch das Handeln wurde der Glaube nach seinem göttlichen Sinngehalt und Wesen als Glaube offenbar und verwirklicht. Da war der Glaube schon vor der Opferung Isaaks, aber erst im Opfer Isaaks wurde er für menschliches Sein und für Gottes Augen „vollständig", „als Wahrheit rechtmäßig und tatsächlich bestätigt" (Stier). Der Glaube wächst sich durch das Werk zu dem reifen Wesen aus, das Gott bei der Schöpfung des Glaubens sich gedacht hat. Nicht nur das Handeln kommt bei Abraham aus dem Glauben, auch sein Glaube wird groß und reich aus dem, was er tut. Der Gehorsam des Glaubens mehrt den Glauben, indem der Gehorsam ganz das wird, was sein Glaube will: Gottes Eigentum durch den Glauben.[1])

---

ab actu iustificationis excludi." — Wie verträgt sich mit dieser Auffassung die liturgische Praxis der Kirche, die vor Empfang des rechtfertigenden göttlichen Handelns in der heiligen Taufe die Paten für den Täufling das Taufgelübde im Taufbund sprechen läßt: „Ich entsage dem Teufel und allen seinen Werken und allem seinem Wesen und ergebe mich Dir, Du dreieiniger Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, im Glauben und Gehorsam Dir treu zu sein bis an mein letztes Ende." Sind das „katholische" Reste oder ist das kirchliches und biblisches Denken über die Bedingungen Gottes, sein rechtfertigendes Handeln in der heiligen Taufe zu erlangen? (Vgl. Apg. 2, 37f.).

[1]) Thomas Auslegung: „Fides ex operibus fuit consummata id est augmentata et comprobata et ostensa," und die Bellarmins: „iustitiam inchoatam per fidem accepisse incrementum et perfectionem opera," haben schon Hand und Fuß im Text: zur „iustificatio secunda per opera" braucht man deshalb nicht zu greifen. Calvins polemische Auslegung spricht nur die halbe Wahrheit aus: „Aus den Werken vollkommen geworden heißt der Glaube nicht daher, daß er von dorther seine Vollkommenheit empfinge, sondern deshalb, weil er von daher den Beweis seiner Wahrheit erhält." Noch ferner dem Gedanken des Jakobus ist J. Gerhard (nach Dionysius Carthus.): „tunc publice et quasi consummate innotuit (sc. fides!), quod antea Deo et Abrahamo fere soli notum erat, Abrahamum nimirum tantopere Deo fidere posse. Perficitur fides per bona opera, sed perfectione externa sive demonstrativa, non vera essentiali." Näher kommt der Sache wieder Bengel: „Vigor fidei qui opera parit, ex illo partu et auctu augetur, excitatur, uti calor nativus corporis labore." Schlatter erklärt: „Darin, daß nicht nur der Glaube dem Werk, sondern auch das Werk dem Glauben dient, erweist sich ihre Verbundenheit als wahr und ganz." Ähnlich Hauck: „Es ist Jakobus wertvoll, daß

3. Mit diesem Ereignis des Glaubensgehorsams wurde erst der Gottesspruch von der Glaubensgerechtigkeit Abrahams, den die Schrift an anderer Stelle übermittelt, die göttliche Verleihung des Ehrennamens „Freund Gottes“ erfüllt. Diese überraschende Wendung der Beweisführung — die allerdings „buchstäblich genommen wider die Ansicht des Jakobus vom Glauben läuft“ (Vilmar), wenn man den Buchstaben von Gen. 15, 6 und Jak. 2, 22 nicht buchstäblich versteht, wie er verstanden sein will! — sichert zunächst, daß Jakobus Gen. 15, 6, also die Gerechtigkeit, die des Glaubens ist und dem Glaubenden zuerkannt wird, und damit die Theologie des Paulus über diesen Satz, wie er sie später in Röm. 4 und Gal. 3 entwickelt hat, nicht nur nicht bestreitet, sondern voraussetzt. Sein Umgang mit Paulus auf dem Apostelkonzil und der Beschluß desselben sind auch die historische Bestätigung dafür. Es ist erstaunlich, wie lange die Auslegung an dieser naheliegenden Feststellung vorübergegangen ist. Was ist nach dem hebräischen Urtext bzw. nach der Septuaginta — danach ist vor dem Blick auf die Verwendung des Wortes im Gedankengang des Apostels Paulus zu fragen — mit dem Satz aus Gen. 15, 6 gemeint? „Abraham glaubte Gott“, וְהֶאֱמִן בַּיהוָה, ἐπίστευσεν τῷ θεῷ? Abraham hat das alle erfahrene und erfahrbare Wirklichkeit seiner Welt übersteigende Wort Jahves, seines Bundesgottes, mit seinen überschwenglichen Verheißungen. Dieser Umgang Gottes mit ihm bewegt ihn, Gott zu glauben, Gott mit seiner Wahrheit und Macht recht zu geben, sich ihm anzuvertrauen, seine leib-seelische Existenz aus sich heraus in Gott selbst hinein zu verlagern, nicht so, daß er aufhört, damit der denkende und wollende Abraham zu sein; aber er ist nunmehr der „in Gott“ denkende und wollende Abraham, der Jahves Bundesplan denkt und will und lebt, der eben mit Gott „eins“ ist.[1] Über dieses Verhalten des Glaubens spricht Jahve ein Urteil: „Er rechnete ihm das zur Gerechtigkeit,“ וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה, ἐλογίσθη ἀυτῷ εἰς δικαιοσύνην. Jahve bucht das glaubende Verhalten Abrahams

bei diesem Beispiel Glaube und Tat erkennbar verbunden sind . . .; der Glaube führt zum Werk, und im Werk vollendet sich der Glaube. Mit innerer Notwendigkeit hat die Frömmigkeit diese beiden Seiten.“

[1]) Die theologische Formulierung הֶאֱמִן für „er glaubte“, „er setzte seine Gewißheit auf den Herrn“ trägt selbstverständlich das Kennzeichen der stufenweisen Entwicklung des alttestamentlichen Glaubensbegriffs an sich, wie das auch im Neuen Testament zu beobachten ist. Damit wird aber nicht bestritten, daß dieser Vorgang jenem Geheimnis der Gottesgemeinschaft zugehört, welches der Glaube des Christen meint.

als das der in der בְּרִית geschenkten Gottesgemeinschaft entsprechende rechtmäßige Verhalten seines Bundespartners Abraham, es ist צְדָקָה gewonnen aus der צְדָקָה des göttlichen Bundes, die voranging, aber auch belohnt mit צְדָקָה, die nun folgt. Denn der Glaubende — ob er gleich wie alle Menschen an Gott verschuldeter Gottloser ist — kommt um der Glaubensgemeinschaft willen in den vollen Genuß der heilschaffenden Gerechtigkeit Jahves. Der glaubende Abraham empfängt in Jahves Urteilsspruch die göttliche Annahme als sein Bundespartner, der nun alle Rechte desselben beanspruchen und genießen darf. Sein Glauben ist die „normale Haltung", die ihren Lohn in sich hat.[1]) Rechtfertigung ist also nach diesem Schriftbeispiel das Zu-Stand-und-Wesen-Kommen des neuen Gottesverhältnisses, das zwar Gott längst zuvor durch sein objektives Bundeshandeln am Gottlosen (Wort und Sakrament im Neuen Bunde!) geschaffen hat, das aber erst durch das daraus hervorgehende subjektive Verhalten des Glaubens seine Rechtskraft und Richtigkeit und die für Gott verbindliche Ordnung einer neuen Lebens- und Gütergemeinschaft zwischen ihm und dem Glaubenden erhält.[2]) Dieser Tatbestand von Gen. 15, 6: durch den Glauben kam Gott zu seinem Recht bei Abraham, seinem Bundespartner, und Abraham zu seinem Recht bei dem Gott seines Bundes, — behauptet nun Jakobus —, ist erst durch das Ereignis von Gen. 22 (Abrahams Glaubensgehorsam und Gottes Urteil) zur „Erfüllung gekommen", eine Feststellung, die von Luther an bis in die Neuzeit viel Kopfzerbrechen bereitet hat. „Ob nun dieser Epistel wohl geholfen werden möchte und für solche Gerechtigkeit aus den Werken eine Erklärung gefunden werden könnte, so kann man sie doch darin nicht in Schutz nehmen, daß sie den Spruch 1. Mose 15 (der allein von Abrahams Glauben und nicht von seinen Werken redet; wie Paulus Röm. 4 darlegt) dennoch auf die Werke bezieht. Dieser Mangel zwingt also zu dem Schluß, daß sie von keinem Apostel sei" (W. A. Deutsche Bibel, 7. Bd., S. 385). Darf man verlangen, daß Jakobus

---

[1]) εἰς bei ἐλογίσθη bezeichnet „die Wandlung, welche dem Objekt durch das Urteil widerfährt" (Heidland im Theol. Wörterbuch z. N. T. zu λογίζεσθαι).

[2]) Darum kann Paulus im alt- und neutestamentlichen Geiste die Rechtfertigung als „Empfang" des Heiligen Geistes beschreiben und als Schriftbeweis dafür Gen. 15, 6 zitieren. Der von seiner Sünde sich abkehrende, mit seiner Schuld und Armut zu Christus sich hinkehrende Glaube verhält sich dem Neuen Bunde gemäß, den Gott durch Wort und Sakrament mit ihm geschlossen hat, und empfängt darum die Kindschaftgabe des Heiligen Geistes zu bewußtem und vollem Genuß. Das ist die Rechtfertigung: Spruch und Gabe.

Gen. 15 so verwendet, „wie Paulus Röm. 4 darlegt?“ Wird wirklich Gen. 15, 6 von Jakobus „auf die Werke bezogen?“ ἐπληρώθη — man denke an die Parallelen bei Matthäus: „auf daß erfüllt würde, was da gesagt ist“ — bezeichnet die „Fleischwerdung“, das Eintreten eines Tatbestandes in die sichtbare Wirklichkeit, der auch zuvor schon existent, aber erst heimlich, noch nicht greifbar und somit „tatsächlich“ existent war. Dann will Jakobus mit der Verwendung des Begriffs ἐπληρώθη sagen: erst indem Abraham den konkreten Willen Gottes mit der Hingabe Isaaks tat und den göttlichen Zuspruch empfing: „durch deinen Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden, darum daß du meiner Stimme gehorcht hast“ (Gen. 22, 18), wurde das von der Schrift Behauptete und Ausgesprochene Erfüllung, für Gott und Menschen greifbare Tatsächlichkeit: Abraham glaubte Gott und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit. Weil der Glaube von Gen. 15 der Glaube von Gen. 22 war — das festzustellen, stellte ihn Gott eben auf die Probe (Gen. 22, 1) —, darum empfing er Gottes Rechtfertigung in Gen. 15, wie sie in Genesis 22 als „ausgesprochene“ göttliche Wirklichkeit sichtbar, „erfüllt“ wird. Die Schrift hat recht mit dem Satz von Gen. 15, 6, weil sie den Bericht von Gen. 22 enthält. Der Glaube, der den Willen zum Gehorsam bei sich hat, empfängt das rechtfertigende Urteil und seine Gaben. „Eben dadurch, daß Abraham im Glauben die Kraft zur Darbringung des Opfers hatte, bekam das göttliche Urteil, das ihn einen Glaubenden und durch seinen Glauben Gerechten nannte, die Wahrheit“ (Schlatter, Der Brief des Jakobus, S. 203). Daß „der Tatbeweis von 1. Mos. 22 den Rechtfertigungsspruch Gottes auslöste“ (Hauck), darf zwar nicht so verstanden werden, als sei das Urteil von Gen. 15 nicht voll zu nehmen. Jakobus denkt nicht daran, Gottes Wort in Gen. 15 irgendwie abzuschwächen und zu unterhöhlen. Aber das ist allerdings seine Meinung: die Gültigkeit des Satzes von der Glaubensgerechtigkeit und von der Rechtfertigung des Glaubens kann nur aus der Geschichte von Abrahams Glaubensgehorsam und dem darauf folgenden Zuspruch Gottes abgelesen werden. Ohne sie wäre das Wort Gottes von Gen. 15 nicht wahr, nicht „voll“ zu nehmen. Mit ihr ist es „erfüllt“ für den Hörer. Nicht bezieht also Jakobus 1. Mos. 15 „auf die Werke“ — wie Luther meinte —, aber er deckt die Beziehung von Gen. 15 zu dem Werk von Gen. 22 auf, die konstitutiv ist für den rechtfertigenden Glauben Abrahams, wie ihn Gott und der Apostel Jesu Christi für „voll“ und gültig zur Rechtfertigung achten. Die zwei Vorgänge verhalten sich nicht wie Ursache und Wirkung, werden auch nicht

identifiziert von Jakobus; sie beschreiben den Glaubenden in der göttlichen Gnadengemeinschaft mit zwei Betrachtungsweisen, die sich gegenseitig bedingen, und erfassen so den ganzen von Gott geschaffenen und neugeschaffenen Menschen des Gnadenverhältnisses, dem Gott sein Heil (die imputatio und non-imputatio und vivificatio) gewiß macht, und der auch Gott seiner gewiß werden läßt; d. h. den Menschen, den Gott rechtfertigt, weil er glaubt.[1])

---

[1]) Der reformatorischen Auslegung bleibt an dieser Stelle nichts anderes übrig, als des Jakobus Meinung schlecht und recht zu verdrehen. „Wer mit dem Zeugnis des Jakobus beweisen will, daß Abrahams Werke zur Gerechtigkeit angerechnet sind, der muß notwendigerweise gestehen, daß die Schrift von ihm böse verdreht werde.“ Sollte die Wirkung eher als die Ursache sein? „Die Anrechnung zur Gerechtigkeit ging um mehr als dreißig Jahre jenem Werke, durch das man ihn gerechtfertigt sein läßt, voraus. Wenn fünfzehn Jahre vor Isaaks Geburt der Glaube dem Abraham zur Gerechtigkeit angerechnet worden war, so kann diese Anrechnung sicherlich nicht erst durch Isaaks Opferung geschehen sein. In einem unlöslichen Knoten dürften sich die Ausleger verstricken, die Abrahams Gerechtigkeit vor Gott zugerechnet sein lassen infolge der Opferung seines Sohnes Isaak, der noch nicht geboren war, als der Heilige Geist schon verkündete, Abraham sei gerecht,“ schreibt Calvin; nicht nur Calvins Mißverständnis, auch die Unklarheit der zeitgenössischen katholischen Auslegung wird hier sichtbar. Die Orthodoxie versucht die crux exegetica des Verses 23 in der Weise zu bewältigen, wie Luther gelegentlich die „Rechtfertigung durch Werke“ zu denken versucht hat: „Opera iustificant, hoc est, ostendunt, nos esse iustificatos, quemadmodum fructus ostendunt hominem esse christianum et credere in Christum, quia non habet fictam fidem et vitam coram hominibus. Opera enim indicant, utrum fidem haberem. Ergo concludo, eum esse iustum, quando video eum facere bona opera. Coram Deo non est opus illa distinctione“ (W.A. 39, 1, 92, 4). Und an anderer Stelle: „Coram Deo opus est fide, non operibus; coram hominibus opus est operibus et dilectione, quae declarat nos iustos coram nobis ipsis et coram mundo. Concedimus ergo finaliter, quod homo se ipsum iustificat, quod ad effectivam causam, non quod ad efficientem“ (W. A. 39, 1, 93, 10). Daß die „effectiva causa“ als „causa efficiens“ von Gott gesucht werde an dem zur Rechtfertigung Erwählten und Berufenen — (womit er in der Linie Augustins weitergedacht hätte) — war ihm bei seinem Verständnis der Alleinwirksamkeit Gottes und des glaubenden Sünders vor Gott zuzugestehen bzw. einzusehen verwehrt: Augustin äußert sich zum Opfer Abrahams: „Magnum opus, sed ex fide, video fundamentum, laudo fructum boni operis, sed in fide agnosco radicem. Nemo iactet bona opera sua ante fidem, nemo piger in operibus accepta fide“ (Enarrat., Psalm 31), Glaube und Werk sind die Einheit von „Frucht“ und „Wurzel“, aber das Werden dieser Einheit kommt durch die „Trägheit“ oder den Fleiß des Menschen zustande oder nicht zustande; dennoch ist festzuhalten: „nemo meritis priorum bonorum operum arbitretur se pervenisse ad donum iustificationis, quae est in fide!“ Die Glaubensgerechtigkeit ist das logische Paradox von freier Gnade Gottes und freier Verant-

Noch ein anderes Schriftwort außer Gen. 15, 6 wurde mit Abrahams Glaubensgehorsam und der darauf folgenden göttlichen Rechtfertigung ein „erfülltes", tatsächliches Geschehen: Jes. 41, 8 bzw. 2. Chron. 20, 7,

---

wortung des Menschen: seine „Antwort" ist das Zusichselbstkommen des „Urwortes", das Gott selbst ist, in ihm, d. h. seine „Rechtfertigung", „Freilassung", „Heiligung". — Dagegen sucht Gerhard für Gen. 15, 6 die das Paradox auflösende Erklärung: Gott hält den, dem die Gerechtigkeit vor Gott mangelt, für gerecht, weil er dem Wort der Verheißungen, dem gesegneten Samen, in dem uns Gerechtigkeit und Segen angeboten wird, geglaubt hat, denn „fides et credere in dicto mosaico et apostolico accipiuntur relative, quatenus respiciunt Christum, qui est Jehovah nostra iustitia" (Loc. theol., Tom. IV, loc. 17). Wenn Bellarmin dieser protestantischen Auffassung von Gen. 15, 6 entgegenhält: „Si verba Hebraea diligenter inspiciantur, hunc habere sensum, quod actus ille credendi fuerit opus iustum et meritorium et pro tali sita Deo iudicatum et acceptum, ut hac fide Abraham non sit factus iustus ex impio sed iustior ex iusto," so trifft er damit freilich durchaus nicht den Sinn des hebräischen Textes, versteht ihn vielmehr so, wie spätjüdische Theologie das Werk des Abrahamglaubens verstanden hat; aber mit der Zurückweisung des reformatorischen Theologumenons: „das Rechtfertigungsbekenntnis sagt nicht, wie der Glaubende aussieht, sondern wo der Glaubende hinsieht" (Wilhelm Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, 1940, S. 99) aus Gen. 15, 6 bzw. Jakobus 2, 23 hat er recht. Daß das „Hinsehen" des Glaubenden ein ganz bestimmtes „Aussehen" bedeutet, welches Gott zum Anlaß des persönlichen Zuspruchs Seines „Ja", d. i. der Vergebung der Sünden und der Kindschaftsrechte (= Rechtfertigung) nimmt, ist gesichertes Ergebnis der neueren Schrifterforschung, sofern sie aus der Ganzheit des Schriftzeugnisses ihre Erkenntnisse gewinnt und mit „Rechtfertigung" den Vorgang meint, den biblisches Denken und biblische Erfahrung innerhalb des göttlichen Heilswerkes am Sünder beschreiben will. — Bengel bezieht das ἐπληρώθη statt auf das Schriftwort, wie es der Text fordert, auf die Rechtfertigung Abrahams und kommt trotz offensichtlicher Bemühung, dem Wortlaut gerecht zu werden, noch nicht zur Sache: „Quo tempore Abrahae impletum? quum primum credidit an postea quum immolavit? utroque tempore: sed ad tempus immolationis maxime refert Jacobus, de statu quippe Abrahami iustificati loquens . . . hinc probat iustificationem ex operibus, illinc iustificationem ex fide." Ähnlich geht es auch Stier nicht um die Gültigkeit des Schriftwortes von Gen. 15, 6, das mit Gen. 22 als „vollgültig" erwiesen wird: weil Abraham Isaak opfert, ist sein Glaube der Glaube von Gen. 15, 6, den Gott als Gerechtigkeit bucht; die „Erfüllung" der Rechtfertigung ist nach Stier gemeint: „Werden wir gerecht durch den Glauben, so erweist und erfüllt sich diese Gerechtigkeit doch nur durch die Werke . . . So wurde Abrahams erster Beruf in seinen letzten Werken fest und das zuvor schon ihm zugesprochene Wort von der Gerechtigkeit aus dem Glauben als eine Wahrheit rechtmäßig und tatsächlich bestätigt . . . Da, wo Mose bereits im Anfang dies gerechtsprechende Urteil Gottes über Abraham berichtet und verzeichnet, ist kein Werk dabei; der Glaube faßt Gottes Wort . . ., aber es folgt in diesem neuen Leben voll Werk und Wirkung des Glaubens die Erfüllung." Schlatter faßt

wonach Abraham „ein Freund Gottes geheißen wurde“ (אֹהֲבִי steht im Hebräischen). An der Zitierung dieser Schriftworte, die bereits eine fromme Tradition über Abraham in Israel wiedergeben und nicht vor den

---

seine Erklärung von ἐπληρώϑη in dem Gedankengang von Verheißung und Erfüllung zusammen: „Der Spruch (Gen. 15, 6) wartete noch auf seine Erfüllung ... Als er jetzt dem Worte Gottes fest anhing, da war das Wort zu seiner Erfüllung gekommen, das ihn gläubig und um seines Glaubens willen gerecht genannt hat ...“ „Erfüllt wird der die Gerechtigkeit gewährende Spruch dadurch, daß der Mensch das von ihm Gebotene tut.“ Damit denkt Schlatter bedeutend mehr den Gedanken des Jakobus nach, als es bisherige Auslegung vermochte. Aber es bleibt doch die Frage: will das ἐπληρώϑη sagen, der Vorgang von Gen. 15, 6 war noch nicht das vollgültige Geschehen des Glaubens und der Rechtfertigung, sondern erst ein Anbruch? Dann würde Jak. 2, 23 eine Abschwächung von Gen. 15, 6 bedeuten: es geschah dort noch nicht wirklich, was gesagt wird: nämlich Glauben und Rechtfertigung. Das dürfte nicht die Auffassung des Apostels sein. Gen. 22 tut nichts zu dem Vorgang von Gen. 15 hinzu, das nicht schon in ihm enthalten gewesen wäre: Gen. 22 macht offenbar und handgreiflich, was es um Gen. 15 war. Das ist ἐπληρώϑη ἡ γραφὴ λεγοῦσα. Robert Kübel kommt dieser Auffassung mit seiner Exegese von Jak. 2, 23 am nächsten. „Jenes über Abraham bloß wegen seines Glaubens gesprochene Rechtfertigungsurteil gilt eben deswegen, weil dieser Glaube die Werke im Keim in sich trug und diese garantierte ... und Gott voraus in Anschlag bringt, was in der Zeit erst hintendrein sich erweist ...“ Der Blick des Jakobus ist auf den Anfang des Heilslebens gerichtet, insofern „als derselbe die Entwicklung und den in dieser stattfindenden Ausweis der Gerechtigkeit begründet und garantiert. Der Glaube Abrahams, der nach Gen. 15, 6 Gottes Rechtfertigungsurteil empfing, war nicht vom Werk des Glaubens begleitet, aber er war zum Werk des Glaubens bereit; als solch einen Glaubenden erkannte Gott Abraham und gab ihm sein Recht. Der Apostel Petrus bezeugt den gleichen Sachverhalt, wenn nach ihm Gott den Heiligen Geist denen gegeben hat, „die ihm gehorchen“ (Acta 5, 32). Auch die Erforschung neutestamentlicher Begriffe hat der Exegese unseres Schriftwortes ein erhebliches Stück weitergeholfen, ohne das Problem allerdings zu bewältigen. Gottlob Schrenk kommentiert im Artikel δικαιοσύνη bei Jakobus, Theol. Wörterbuch zum N. T. II, Vers 23 mit der wichtigen Feststellung: „Der jüdische Verdienstgedanke liegt ebenso fern wie die griechische Tugendauffassung.“ Bei der Frage nach dem Glaubensverständnis des Jakobus „muß die ganze Glaubenshaltung seiner Spruchsammlung angefragt werden. Diese Grundhaltung aber zeigt nicht nur den Glaubensbegriff reiner Lehrorthodoxie“ (gegen welche nach Schrenk Jakobus polemisiert). Unverhohlen wird zugestanden: „Abraham wird nach V. 23 damit vor Gott gerecht, daß der durch das Werk sich ergänzende, mit diesem zusammenwirkende Glaube ihm angerechnet wird.“ Dabei steht nicht etwa der Gegensatz von χάρις und ἐργάζεσϑαι im Hintergrunde. Aber V. 23 ist doch eine „theologisch anfechtbare Formel“, weil hier „das ἐλογίσϑη nicht an den Glauben allein, sondern auch an das menschliche Wirken angeschlossen wird“. Das sei eine Auffassung, „die Paulus niemals hätte vertreten können. Die Krisis, durch die jegliches Werk, auch das nicht gesetzliche Werk, hindurchzugehen hat, ist

Ereignissen aus Gen. 22 anzusetzen sind, wie es — wenigstens äußerlich — bei Gen. 15, 6 der Fall ist, ist besonders deutlich zu erkennen, daß Jakobus das ἐπληρώθη im Sinne von „das Wort wurde tatsächliches

---

von Jakobus bei dieser Prägung nicht in Betracht gezogen." Es kann hier nicht erörtert werden, ob diese Auffassung des „nicht gesetzlichen Werkes" von dem Paulus vertreten wird, der schreibt: „Was aber nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde" (Röm. 14, 23). Reformatorisch ist sie zweifellos. Aber dies Thema gehört in die Verhandlung dessen, was die Schrift über die Erbsünde und über das Wirken des Heiligen Geistes sagt. — Was des Apostels Paulus Verwendung von Gen. 15, 6 in Röm. 4, 3 und Gal. 3, 5, angeht, so gehört sie bei ihm in die Fragestellung, was die ἔργα τοῦ νόμου für den Juden zur Erlangung des rechtfertigenden Urteils vermögen, eine Fragestellung, die das seelsorgerliche Anliegen des Jakobus überhaupt nicht berührt. „Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Werken wird (in Jak. 2, 14ff.) ohne Bezugnahme auf das Gesetz gestellt und beantwortet. Das Thema ist spezifisch das Verhältnis von Glaube und Werk, nicht, wie bei Paulus und seinen Gegnern, das von Glaube und Gesetz" (Gutbrod im Artikel νόμος im Jakobusbrief, Theol. Wörterbuch z. N.T. IV). Den Gedanken, den Jakobus voraussetzt, behauptet und beweist Paulus: der an der Gnade des Christus gewonnene Glaube, nicht das am Gesetz gewonnene Werk, macht den nach seinem eigenen Wesen Gottlosen Gott recht. Paulus und Jakobus nähern sich der Glaubensgerechtigkeit Abrahams von verschiedenen Seiten. Der eine sieht auf die Glaubensgerechtigkeit, zu der der Gottlose nichts hat aus seinem eigenen Leisten bringen, die er nur (sola fide!) hat empfangen können. Der andere sieht auf die Glaubensgerechtigkeit, die er als der Glaubende Gott hat bringen müssen und bringen dürfen. Denn heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne, sondern wir „richten das Gesetz auf," sagt Paulus zu Beginn seines Exkurses über die Glaubensgerechtigkeit (Röm. 3, 31). Beide Betrachtungsweisen sind apostolischer Kampf um das rechte Gott „in Christo" die Ehre geben, die ihm gebührt, und damit um den Zugang zu dem göttlichen Wohlgefallen, das den Zuspruch der Vergebung ad hominem erteilt und alle Gebrechen heilt, d. h. rechtfertigt. Denn Gottes Ehre wird gleichermaßen von uns verletzt, wenn wir tun wollen, was wir ohne Christus nicht tun können, oder: nicht tun, was wir mit Christus tun können und tun sollen. Das ist die biblische Lehre vom Menschen, wie ihn Gott sieht. Paulus und Jakobus zeigen beide auf den Vater des Glaubens, um diesen Menschen, wie ihn Gott sieht und im Gericht Christi einmal offenbaren wird, in seiner Armut und in seinem Reichtum der Urgemeinde sichtbar zu machen. In diesem leidenschaftlichen Eifer ihrer Gottesliebe ist der Grund für die Schärfe ihrer theologischen Formulierung zu suchen, mit der ein Paulus ohne ἔργα (Röm. 4, 5) ein Jakobus mit den ἔργα der Gerechtigkeit Gott nachjagten und nachzujagen ermahnten. Reformatorischer Theologie ist diese doppelte Sicht des Menschen vor Gott durch die pointierte Herausstellung des Gegensatzes von „Gesetz" und „Evangelium", die ihrerseits wiederum von dem Gottesbegriff nominalistischer Theologie mit (nicht allein!) beeinflußt ist, verwehrt worden. Man sollte sich darüber nicht über Gebühr aufregen, sofern man weiß, daß Theologie der Versuch ist, mit unzulänglichen Mitteln das „Geheimnis des Evangeliums" zu

Ereignis" und nicht ein Angekündigtes wurde „Erfüllung" gebraucht hat. Jes. 41, 8 ist tatsächlich zu Recht geschrieben, dafür zeugt die Opferung Isaaks und Gottes Antwort darauf — das will Jakobus sagen. Abraham war in der Tat als Glaubender ein Liebender und Geliebter Gottes.[1]) Rechtfertigender Glaube quillt aus der Liebe Gottes zu uns („Darin steht die Liebe: nicht, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat ..." 1. Joh. 4, 10), ist wirksam „in Christo Jesu" durch unsere Liebe zu Gott bzw. den Menschen und empfängt die liebende Betätigung von Gott als Freundesverhalten, die Rechtfertigung („Ihr seid meine Freunde, so ihr tut, was ich euch gebiete," Joh. 15, 14). In dem Satz: „er ward ein Freund Gottes geheißen," ist die Anschauung der Schrift vom Glauben Abrahams und von dem Ja Gottes zu ihm enthalten, man muß sie sich nur durch Gen. 22 richtig entfalten lassen. Da aber der Glaube von Gen. 22 der rechtfertigende Glaube von Gen. 15, 6 ist, gilt auch von dem glaubenden Abraham Gen. 15, 6: er war ver-

---

umschreiben, und es immer eine offene Frage in der Kirche bleiben muß, an welcher Stelle dieser Versuch mißglückt oder verbesserungsbedürftig ist. Reformatorische Theologie korrigieren braucht ja — und wenn es sich auch um ihr Herzstück, die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben handeln sollte — nicht zu bedeuten, „ihre lebendige Mitte, daß sie den Namen Christus verkündigt" (Link) zu bestreiten und zu verlieren. Denn nicht in der geschichtlichen Gestalt ihrer Denkkategorien und Vorstellungen „liegt die Herrlichkeit der theologischen Aussage, sondern in dem Einfachen, Wirklichen, das vor aller Gestalt und aller Beschreibung ist, in dem Namen. Er ist die ungestaltete, die der menschlichen Gestaltung entnommene Aussage. In dem Namen ist alles beschlossen, was in der theologischen Aussage entfaltet und gestaltet werden kann" (Link, a. a. O. S. 383). Die Frage aber stellt das Wort des Jakobus reformatorischer Theologie, ob sie in ihrer theologischen Aussage von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben" das entfaltet und gestaltet hat, was über dies Geheimnis des Glaubens in Jesus Christus enthalten ist. Vgl. dazu Ernst Wolf in Übereinstimmung mit H. E. Webers Schlußfolgerungen aus der Analyse des orthodoxen Systems (in „Reformation, Orthodoxie und Rationalismus", 2. Bd., 1940): Die Rechtfertigungslehre wird als die Form zu erfassen sein, in der sich reformatorischer Christusglaube und reformatorische Christusverkündigung — die Sache selbst also!, und ihr, nicht der Rechtfertigungslehre als solcher gilt die Wertung als articulus stantis et cadentis ecclesiae im Sinne der Schmalkaldischen Artikel (Verkündigung und Forschung, Theol. Jahresbericht 1940, S. 169) — gegen päpstlichen und schwärmerischen Enthusiasmus verbindlich aussprach.

[1]) „Der Freund Gottes ist nicht willenloses Geschöpf, das Führung und Liebe erleidet, sondern ‚Liebender Gottes' ... Die Freiheit und der Reichtum persönlicher Gemeinschaft liegt in diesem Verhältnis" (Hellmut Frey, Das Buch der Weltpolitik Gottes, Jes. 40—55, S. 49).

eint mit der ἀγάπη — wenn auch für Menschenaugen nicht sichtbar —, der von Gott umworbene Liebhaber Gottes, dem Gott sich in der Rechtfertigung als „Freund" zu erkennen gab (vgl. z. B. Gen. 18, 17—19!).[1]) „Liegt nicht vielleicht doch ein gewisses Recht in der von Luther so bekämpften These, daß die Liebe und die Werke der Liebe zum Glauben hinzukommen müssen, damit der Glaube den Menschen vor Gott angenehm mache? Also Rechtfertigung gewiß aus dem Glauben, aber nicht aus dem Glauben allein? Müssen wir das nicht einmal als Frage an uns von der anderen Seite her hören? Denn die katholische Kirche hält ja bis heute daran fest, daß nur der Glaube den Menschen gerecht macht, der durch die Liebe wirksam ist, der sich also in Werken der Liebe als echt und lebendig ausweist" — so fragt Hans Iwand in seiner Darstellung der „Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre" (S. 35). Ja! Wir fragen danach. Nein: Jakobus fragt uns danach, und die Zeiten sind vorbei, da wir ihm ausweichen konnten mit der Behauptung, er habe „doch keine evangelische Art an sich" und „treibe nicht Christum". Rechtfertigender Glaube ohne Liebe? Jakobus kennt ihn nicht, so wenig wie die anderen Apostel und Evangelisten und die ganze Heilige Schrift vom ersten bis zum letzten Blatt, auch dann nicht, wenn vom Glauben allein geredet wird, der uns Gottes Rechtfertigung gewährt.[2]) Jakobus

---

[1]) „Fuerat amicus Dei Abraham, jam ante obitum, et post obitum ita appelatus est a posteris et a Deo ipso. Amicus erat, active, amator Dei, id quod pertinet ad opera; et passive, amatus a Deo, id quod pertinet ad iustificationem ex operibus" (Bengel). — „Könnte Gottes Liebe bleiben denen, die ihn nicht lieben, ihm nicht in ganzer Liebe nunmehr sich selbst und Alles geben? Ist Gott ein Freund und Seligmacher der in Sünden bleibenden Sünder?" (Stier).

[2]) Als ein Beispiel dafür, wie gleichzeitiges Ernstnehmen reformatorischen Ansatzes und des immer neuen Anrufs im Evangelium des gegenwärtigen Christus („das das kirchliche System schafft und doch darüber erhaben bleibt" — denn eine „Theologie der Bekenntnisschriften" ist nicht „der evangelische Glaube" —) Verständnis für die neue „Begegnung" evangelischer und katholischer Theologie gerade auch in der Frage des Rechtfertigungsbegriffs gewinnen darf, seien noch einmal Hans Emil Webers gründliche Aufsätze „Katholischer und evangelischer Gottesglaube" und „Der Mensch in katholischer und evangelischer Auffassung" in der Sammlung „Begegnung" (1941) genannt: „In der leidenschaftlich sich selber erlebenden Krisis der Gegenwart macht das reformatorische Zeugnis seinen Anspruch gebieterisch geltend und in ihm, mit ihm, ja schon vor ihm und über seine Grenzen hinaus das neutestamentliche Wort, als apostolische Botschaft, als das Christuswort, als lebendiges Gotteswort" (S. 13). „Evangelische Theologie hat den Unterschied von Dogma und Glaube, Lehre und Frömmigkeit, kirchlichem System und Evangelium durchdenken müssen: daß die Lehre dem Leben des Glaubens dient und sich dabei in mancherlei Spannung von ihm ablöst." Jenseits „rationa-

hat den Schriftbeweis für die Richtigkeit seiner theologischen These und seiner seelsorgerlichen Paränese an dem Vater des Glaubens geführt und spricht nun für die ganze Gemeinde mit heiliger Einseitigkeit das theologische Fazit aus:

---

listischer Auflösung des Bekenntnisses“ und eines „Konfessionalismus, dem das Geheimnis rational erstarrt ist in seinem Lehr- und Kirchensystem“, ist heute „die Aufgabe neu, anders, schwerer, größer gestellt“ (S. 11). Aus der modernen Auseinandersetzung „reformatorischer“ Theologie mit der „ethischen Wendung“ der Rechtfertigungslehre bei Bahnbrechern der Luther-Renaissance (Karl Holl, Reinhold Seeberg) wächst der neue Ertrag, „wie es das Evangelium der freien Gnade ist; das dem Ernstnehmen des Gotteswillens, in allen Schranken eines der eschatologischen Befreiung harrenden ‚verdeckten‘ Anfanges, im Glauben Erfüllung des Lebens, Verwirklichung bringt. Das zu bedenken, zu klären, für die theologische Existenz, für den Dienst der Kirche bleibt verantwortungsschwere Aufgabe. Sie ist uns gerade auch neu zugewachsen aus dem Eindringen in das Bibelwort — wie hat der Bußruf Jesu, die Bergpredigt, das Leben aus dem Geist, die Christusmystik auch als Kreuzesmystik, die Agape die Forschung in den letzten Jahrzehnten bewegt! — wie aus neuem Verstehen der Reformation. Und in ihr sind wir der Ganzheit der Christenexistenz, damit ‚evangelischer Katholizität‘ verpflichtet“ (S. 39).

Evangelische Theologie der Rechtfertigung ist heute gewiesen, vom Wort her das alte katholische Anliegen der „Ich-Du-Beziehung“ neu zu verarbeiten. Es hat „die Ich-Du-Formel ihre Wahrheit für das Gottesverhältnis, indem sie eingeht in die alte biblische Formel, die in dem Rechtfertigungsglauben lebendig ist, die auch das ‚mystische‘ Geheimnis des Glaubens in sich birgt, die Formel ‚vor Gott‘. In der Bezogenheit auf das Du, in der es selber Du wird, kann das Ich sich finden als das, was es ist. So wird die Theologie auch die Geistigkeit, den Subjekt- und Tatcharakter, die Freiheit und Personhaftigkeit, die übersinnliche Innerlichkeit würdigen als die ‚Formbestimmtheit‘ (Entelechie!), wie sie personhafte Entscheidung, die Liebe Gottes als Lebensinhalt fordert. Sie wird vor allem die Verantwortung des ‚Existierens‘, die persönliche Entscheidung betonen und so ein ‚existentielles‘ Denken pflegen“ (S. 113).

Mit H. E. Weber ist in diesem Zusammenhang auch an die evangelische Anthropologie Emil Brunners (Der Mensch im Widerspruch, 1937) zu erinnern, die gewichtiger Beitrag zu neuer Aneignung reformatorischer Rechtfertigungslehre ist. Menschliches Sein ist „antwortendes, antwortliches, verantwortliches Sein“, in der „Aktualität und Du-Bezogenheit“, in der der Mensch „bestimmt ist, in glaubender Gegenliebe Gott zu antworten, seine ihm von Gott zugerufene Bestimmung in dankbarer Abhängigkeit als sein Leben hinzunehmen“ (zitiert nach Weber, a. a. O., S. 109). Daß mit diesem Seinsverhältnis — der Mensch „ist“ nicht so, wie der Elefant ein Säugetier „ist“ oder die Winkelsumme des Dreiecks 180 Grad „ist“ ... Im „ist“ „steckt das ganze Problem des Menschseins, während die Philosophen und Theologen es meistens im Prädikat suchten“ (Brunner, a. a. O. S. 142) — nicht nur der traditionelle Begriff der Rechtfertigung des Glaubenden und des Gerechtfertigten, sondern auch die traditionelle historische Fassung

„So sehet ihr nun, daß der Mensch auf Grund von Werken gerechtfertigt wird und nicht auf Grund von Glauben allein“ (V. 24).

Was für Abraham gilt, gilt für den gläubigen Menschen der Gemeinde Jesu. Auf Grund des vom Glauben gelenkten, von der Liebe befohlenen

---

der Erbsünde und des Sünders (als naturhafte-kausale Determination: Sündersein hat dieselbe Seinsart wie das „Blauäugigsein eines Kindes, dessen Vater auch blauäugig war“) korrigiert wird, sei hier nur am Rande vermerkt.

Luther mit seiner Scheu vor der „Reflexion auf den menschlichen Akt“ (Link, a. a. O S. 264) im Rechtfertigungsgeschehen hat gerade auch bei der Auslegung von Gen. 15, 6 seinen Kampf gegen die „fides caritate formata“ geführt. Luther hatte seine guten Gründe für diesen Kampf. Er sah das Gesetzeswerk sich in den Rechtfertigungsvorgang einschleichen. Der Mensch drohte eine Rolle zu spielen, die ihm als Mensch und als Sünder vor Gott nicht zusteht. Der Glaube wurde als Glaube gefährdet und das Werk Christi als das Gott bewegende Werk der Liebe und der Erfüllung dessen, was das Gesetz fordert. Darum meinte er sich von Augustins Verständnis des rechtfertigenden Glaubens absetzen und der thomistischen Auffassung von der caritas als der Entelechie der fides widersprechen zu müssen. Die philosophische „Umklammerung“ des Rechtfertigungsglaubens bzw. des ganzen Christushandelns durch das Augustinische und Thomistische System, die eben auf mehr als eine „ancilla“-Stellung der Philosophie im theologischen Denken hindeutet, ist zuzugeben; auch die seelsorgerliche Verantwortung der Verkündigung, gegen das Verständnis der caritas in der Frömmigkeit der Zeit das Werk Christi und die Herrlichkeit des Glaubens zu rühmen. Aber das theologische Anliegen ist mehr als das zeitgenössische oder frühere Verständnis, es ist „Gehalt“ des Christusgeheimnisses und seiner Bezeugung im Wort Gottes; und wir werden darum ringen müssen, diesen Gehalt in neuer Weise „fassen“ zu dürfen, wohl kaum mit augustinischer und thomistischer Methode, aber auch nicht lutherisch — als nicht in die Wahrheit des Christusgeheimnisses gehörend und nicht aus ihr stammend — ihn einfach ausscheidend. Da ist einfach das Wort heute gegen den Reformator, und es müßte mit dem Teufel in unserer evangelischen Theologie und Kirche zugehen, wenn wir darauf nicht mehr gut lutherisch hören wollten! Denn wenn Luther zu Gen. 15, 6 — diese Schriftstelle nur von ihrer Zitierung bei Paulus und von dessen Gedankenkreis „Gesetz und Evangelium“ her verstehend — ausführt: „De verbo (Haschab) non valde repugno, sive id pro reputare, sive cogitare accipias, nam res eodem redit. Cum enim divina maiestas de me cogitet, me esse iustum, mihi esse remissa peccata, me liberum esse a morte aeterna, et ego cum gratiarum actione in fide hanc cogitationem Dei de me apprehendo, vere sum iustus, non meis operibus, sed fide, qua apprehendo cogitationem divinam. Relativa enim haec sunt, cogitatio Dei seu promissio et fides, qua promissionem Dei apprehendo. — Neque hic vel Legis vel circumcisionis vel sacrificiorum fit mentio, quod ea Deus dignari velit iustitia: Sola sua reputatio, sola illa gratiae de nobis cogitatio haec facit. Datur enim iustitia Abrahae non operanti sed credenti: Neque autem fidei ut nostri operi, datur, sed propter cogitationem Dei, quam fides apprehendit (W. A. 42, S. 563 f.).— „Apprehensio autem promissionis certa vocatur fides, et iustificat, non, tanquam opus nostrum, sed tanquam Dei

willentlichen und wirkenden Stehens im Blutsbunde Jesu — „voluntas prompta ad opera, dum opus est exercenda," bemerkt Estius sehr richtig zur Stelle; das „promptus ad opera" machte schon den recht-

---

opus. Promissio enim est donatio, est cogitatio divina, qua Deus nobis aliquid offert: non est nostrum aliquod opus, cum nos Deo facimus aut damus aliquid, sed accipimus aliquid a Deo, idque tantum per ipsius misericordiam. Si autem hic assensus reputatur pro iustitia, cur, insane sophista, asseris dilectionem, spem et alias virtutes? Scio has esse insignia Dei dona divinitus mandata, per spiritum sanctum in nostris cordibus excitari et ali: Scio fidem sine his donis non existere. — Sola autem fides apprehendit promissionem, credit promittenti Deo, Deo porrigente aliquid admovet manum, et id accipit. Hoc proprium solius fidei opus est. Charitas, spes, patientia habent alias materias ... Non enim amplectuntur promissionem, sed mandata exsequuntur. Audiunt Deum mandantem et iubentem, non audiunt Deum promittentem, id fides facit" (W.A.42, S.565 f.). — „Retinenda igitur distinctio haec est, quod fides, quae agit cum Deo promittente, et eius promissionem accipit, haec sola iustificat. Charitas autem, quae agit cum Deo iubente et mandante, ea mandata exsequitur et paret Deo. Sicut autem promissio et lex, sic fides et charitas, sic finis fidei et charitatis est distinguendus, et pestilens illa glossa explodenda de fide formata charitate, quae charitati tribuit omnia, fidei adimit omnia. — Disce igitur iustitiam tribuere non tuae dilectioni, non tuis operibus et meritis ..., sed soli misericordiae, soli promissioni de Christo, quam fides accipit, et se ea in iudicio Dei contra conscientiam tuetur ac defendit. Haec est sana et vera doctrina. Contra illa sophistica doctrina de fide informi et formata est ex diabolo et extinguit fidei doctrinam nosque involvit in Turcicos et Judaicos errores. Abiiciamus igitur eam tanquam pestem infernalem" (W. A. 42, S. 566). — Wenn Luther diese Gedanken zu Gen. 15, 6 ausführt, so ist damit offensichtlich Entscheidendes und Notwendiges gegen das Rechtfertigungs-, Glaubens- und Liebesverständnis seiner Zeit und der römisch-katholischen Kirche ausgesprochen, aber ebenso offensichtlich ist hier nicht genau auf Gen. 15, 6 gehört und wird hier nicht der Glaube, die Gerechtigkeit und die Rechtfertigung Abrahams dargestellt, die Jakobus als das Miteinander von Glaube und Glaubensgehorsam, von Glaube und Liebe, von Liebe zu Gott und Gottes Freundschaft beschreibt. Luther vermochte noch nicht zu erkennen, daß bei Jakobus ein rechtfertigender Glaube Abrahams vertreten wurde, der — jenseits von Augustins Anschauungen und der Pariser Schultheologie — der Gottesliebe einen festen Platz im Rechtfertigungsvorgang zuwies, ohne daß damit dem Glauben etwas oder gar alles genommen würde, ohne daß damit gesetzlichem Wesen Vorschub geleistet wird, ohne daß damit der Mensch in unerlaubter Weise sich selbst wichtig nehme und ohne daß die Liebe Christi als die Erfüllung des Gesetzes dadurch abgeschwächt würde. Kein rechtfertigender Glaube ohne die liebende Hingabe des Willens an Gott, keine liebende Hingabe des Willens an Gott ohne Glauben — wir müssen heute Jakobus und Paulus, die sich beide als „Knechte Jesu Christi" bezeichnet haben, darin neu begreifen und damit der Christus-Gehaltenheit und dem Christusgehalt katholischer Rechtfertigungslehre — stamme sie von Augustin oder von Thomas — gerecht werden. Die scholastische Verhandlung zur Reformationszeit, ob nun die Liebe die Ente-

fertigenden Abrahamsglauben von Gen. 15, 6 aus, bevor es zum göttlichen Gebot des „exercenda" in Gen. 22, 1 kam! —, nicht auf Grund der im Glauben angeeigneten Gnade „an und für sich", „abgesehen" von dem, was wir wollen und tun, sieht uns Gott als sich rechtmäßig verhaltende Partner des Neuen Bundes an und gibt uns Anteil an dem Genuß aller Bundesverheißungen: „Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist" (Röm. 14, 17) und im Endgericht „die Auferstehung des Lebens" (Joh. 5, 28f.). Das Ziel des Evangeliums und seiner Verwaltung ist nach gemeinapostolischer Anschauung „Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben" (1. Tim. 1, 5, vgl. auch 1, 14).[1] Nur wer sich Gott ganz bringt mit seinem Denken und Wollen und Wirken in der Christusgemeinschaft des Glaubens, empfängt das freisprechende Urteil der Vergebung, die Gewißheit der Versöhnung und „Freilassung", steht in der neuen „Ordnung" des Reiches Gottes, im „Frieden mit Gott" (Röm. 5, 1). An dem „in Christo Jesu" Glaubenden ist nichts „Verdammliches", nicht, weil es Gott nicht sehen will, sondern weil es für Gott nichts mehr zu sehen gibt; denn die „Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, ist erfüllt" in dem Glaubenden, der „mit Christo" sich selbst stirbt und Gott lebt (Röm. 8, 4). Er — und nur er! — empfängt die Gewißheit des Heiligen Geistes, daß Gott für ihn und er in Gott ist und in Gott den unvergänglichen Reichtum des Lebens hat. Er ist gerechtfertigt. Gott erkennt in ihm sein Bild wieder, das Bild seines Sohnes. Die Herrlichkeit göttlichen Personlebens spiegelt sich in dem geheiligten Personleben des Glaubenden, dem die Einheit von Sollen und Sein wiedergeschenkt ist, erkennbar für Gottes Augen — und wäre es ein Schächer am Kreuz. Gott geht den Unheiligen nach,

---

lechie des Glaubens oder der Glaube die Entelechie der Liebe sei, dürfte angesichts des Gebotes, erst einmal das Wort bei Jakobus und sodann vielleicht das ganze Wort Gottes neu zu hören, heute sekundäre Bedeutung haben, so unvermeidlich nach der neuen Christus-Begegnung im Wort ähnliche Bestimmungen sein werden, um den neugewonnenen Christusgehalt zu „fassen" und zu schützen, „definire". Verbauen wir uns nur nicht mit der Ablehnung und Annahme alter Definitionen den vom Wort ausgelösten Vorstoß zur Sache.

[1]) „Keiner, dem Gott sein rechtfertigendes Wohlgefallen gibt, hat einzig Glauben ... Glauben will ich und Seine Gnade als unendlich achten und Sein Werk an mir preisen als die vollkommene Beseitigung meiner Sünde und meine vollkommene Erneuerung zu Seinem Bild in lauterer Gerechtigkeit, aber ebenso sehr will ich tun, was mich Gott wirken heißt, damit mein Werk ein Dienst sei und mir nicht zur Verdammung diene, sondern zur Rechtfertigung" (Schlatter, Der Brief des Jakobus, S. 204, und Der Jakobusbrief, S. 61).

aber indem er das tut, sind sie in die Entscheidung gestellt, Heilige zu werden oder Unheilige zu bleiben. Entscheidet sich der Berufene, sein Denken und Wollen der Gnade Gottes aufzuopfern, hat er sich für die Umgestaltung des Unheiligen zu Heiligem entschieden und steht schon in dem Gottesverhältnis, in dem er Gott recht ist, weil er von der Gnade zu leben bereit ist. Solche Bereitschaft kann aber Gott am Menschen nur da erkennen, wo er ihm mit seinem ganzen Personleben als Glaubender ergeben ist: an der Bereitschaft zum Werk des Glaubens. Luther hat ἐξ ἔργων übersetzt „durch die Werke" an Stelle des wörtlichen „durch Werke". Mit dieser Übersetzung wird der Gedankengang des Jakobus entstellt. Der Apostel Jesu ist weder ein Heide noch ein Christus sich verweigernder Jude, daß er an eine Aufrechnung der bösen und guten Werke durch Gott denken würde, die über die Rechtfertigung des Menschen entscheidet. Für ihn steht der Mensch im Gnaden- und nicht im Pflichtverhältnis. D. h. er ist ein Glaubender, der das Schuld- und Sühnopfer des Christus für sich in Anspruch nimmt, das ihn von Schuld und Macht seines gottfernen Wesens reinigt und heiligt zum Gehorsam des Glaubens. Innerhalb dieses Gnadenverhältnisses rechtfertigt, d. i. spricht Gott über den Glaubenden das Urteil, er sei ein Entschuldeter, Versöhnter, Gereinigter, Geheiligter, also das, was in der Bundesgemeinschaft im Namen und Blut Jesu rechtens ist, und erkennt ihm Namen und Rechte der „Söhne Gottes" zu. Der Erkenntnisgrund für dies Urteil und diese Zuerkennung ist die Bereitschaft für das Tun des göttlichen Willens, nicht nur die Bereitschaft, ein die Gnade Empfangender, d. h. ein Glaubender zu sein.[1]) Zu der Frage, wie Jak. 2, 24 und Röm. 3, 28 in einem Kanon der Kirche stehen können, ist nach dem bereits über das Verhältnis der beiden Apostel Ausgeführten nicht mehr viel zu sagen. Sie belehren die Gemeinde über den gleichen Vorgang in verschiedener seelsorgerlicher Verantwortung. Beide Apostel sind orthodoxe Judenchristen, die von der Frage nach dem Gott-gemäßen Handeln, das im Endgericht über das ewige Schicksal des Menschen entscheidet, bewegt sind (vgl. Jak. 2, 13; Röm. 2, 1—16). Paulus streitet — einmal

---

[1]) „Daß der Artikel bei ἐξ ἔργων fehlt, hat einen erkennbaren Grund ... Er fehlte nicht, wenn Jakobus die Gerechtigkeit als die Folge aus der Summe unserer Handlungen entstehen ließe ... Wir müssen glauben, denn Gott lebt und Jesus lebt ... wir müssen handeln, denn wir sind lebendige Wesen, lebendig nicht nur durch Gottes Schöpfung, sondern auch durch Christi Erlösung, und aus dem Leben entspringt die Tat" (Schlatter, Der Brief der Jakobus, S. 203). — „Nur die Verbundenheit von Glaube und Werk erwirbt das Lob Gottes" (Hauck).

ganz summarisch formuliert — gegen das Handeln ohne und wider Christus, für das Handeln „in Christus“ (Röm. 3, 28 ist von Kap. 2 her und mit 5—8 zusammen zu lesen!). Jakobus streitet gegen den Verzicht auf das Handeln mit Christus, für das Handeln in Christus. Darum das harte μόνον bei Jakobus (aber eben keine Exklusivformel bei ἐξ ἔργων) und das durch Luther sinngemäß eingefügte „sola“ bei Paulus. (Bekanntlich schon von Thomas gebraucht.) Aber „sola“ und μόνον sind nur in ihrer jeweiligen gedanklichen Relation recht zu begreifen, die die seelsorgerliche Aufgabe dem Verfasser vorschrieb. „Allein“ — „Nicht allein“ — in bezug auf welches Zweite und Andere? „Sola fide“ — gegenüber jeder Art von Gerechtigkeit, die aus dem Umgang mit dem νόμος gewonnen ist. οὐκ ἐκ πίστεως μόνον — gegenüber einem Verzicht auf das Tun des göttlichen Willens, während geglaubt wird. Der Mensch soll weder Pharisäer noch Gnostiker sein, weder einer, der „mit Werken umgeht“ (Röm. 4, 4), noch einer, der „Werke nicht hat“ (Jak. 2, 14), wenn er Gottes rechtfertigendes Urteil empfangen will; aber einer — und das ist ein Drittes, beide Gegen-Sätze Überholendes! —, der das Gesetz erfüllt, den Willen Gottes tut, und „die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe“ (Röm. 13, 10), die der Glaubende aus dem „Felsen“ Christus gewinnt, dem „Milch und Honig“ entquillt. „In Christo Jesu valet fides, quae per dilectionem operatur.“[1] Der Sünder

[1]) Gal. 5, 6 fordert doch wohl den Vergleich mit der Aussage von Gal. 6, 15 und die Feststellung, daß hier wie dort von einem Objekt geredet wird, nämlich von dem Gott-gerechten Menschen der Christusgemeinschaft, dem Gottes Rechtfertigungsspruch zu eigen wird und der Gottes Frieden genießt. Die καινὴ κτίσις ist der Mensch ἐν Χριστῷ Ιησοῦ mit der πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη. „Alle Tat Gottes, die Schöpfung so gut wie die Erlösung, setzt die Möglichkeit zugleich und die Notwendigkeit menschlichen Tuns. Gottes Wille schließt des Menschen Wollen nicht aus, sondern ein, verwirklicht sich am reinsten in der äußersten Anspannung des Menschenwillens. Gottes herrischer Ruf ist der Ruf zur Freiheit. Gott will den freien Menschen, eben weil er den neuen Menschen will ... Gott schafft uns das Leben, das uns erst wirklich zu lebendig wollenden und handelnden Menschen macht. Gott weckt den Glauben im Menschen, mit dem der Mensch ganz und gar auf Gott gestellt ist. Die πίστις aber kommt erst zur Wirkung und vollen Verwirklichung δι’ ἀγάπης. Gott senkt das πνεῦμα in seine Auserwählten. Wieder ist der Mensch der Passive. Das πνεῦμα befreit den Menschen zur höchsten Aktivität — in der Liebe. Die Freiheit bindet und vollendet sich in der Liebe“ (Stauffer, zu ἀγαπάω im Theol. Wörterb. z. N.T. I, S. 50). „Das in der Verkündigung des Schöpfers liegende Gegenüber von Schöpfung und Geschöpf macht dieses zu einem wollenden; denn Geschöpf sein heißt gewollt sein, gewollt sein schließt in sich: zu einem Ziel gewollt sein, zum Wollen aufgerufen sein, zu dem Wollen nämlich,

wird Gott recht, weil er „in Christo“ Glauben hat, der den Menschen so innig mit Christus „eint“, daß er sich selbst haßt („abnegatio sui“, „mortificatio carnis“), die Sünde läßt und den Willen Gottes tut. Die

---

zu dem es geschaffen ist. So faßt Paulus in sachlicher Notwendigkeit in seinen zusammenfassenden Aussagen das „von her“ und „zu hin“ zusammen“ (W. Foerster zu „κτίζω“ im Theol. Wörterb. zum N. T. III, S. 1028).

Daneben halte man die äußerlich oft so ähnlichen und doch theologisch anders orientierten Aussagen Luthers: zu Gal. 5, 2: „Libertas humana est, quando mutatis non hominibus leges mutantur. At christiana libertas est, quando non mutata lege mutantur homines, ut lex eadem, quae prius libero arbitrio odiosa fuit, iam diffusa per spiritum sanctum charitate in cordibus nostris iucunda fiat. Hac libertate fortiter et pertinaciter standum docet, quia Christus, pro nobis legem adimplens et peccatum exuperans, spiritum charitatis in corda eorum qui credunt in eum, mittit quo efficiuntur iusti et legis amatores, non suis operibus, sed gratuita Christi largitione. A qua si recedas, et ingratus es Christo et superbus in teipso, volens teipsum sine Christo iustificare et a lege liberare“ (W. A. 2, S. 560). — „Si autem fiant (opera legis) pietate charitatis et fiducia ac libertate, iam per fidem adeptae iustitiae merita sunt“ (W.A. 2, S. 562). — Zu Gal. 5, 4: „Vides ergo, quam constanter Apostolus sola fide nos iustificari contendat et opera non esse iustitiae parandae principia sed iam partae officia et augendae ministeria ... Qui credit in Christum, evacuatur a seipso, fit otiosus ab operibus suis, ut vivat et operetur in eo Christus“ (W.A. 2, S. 564). — Zu Gal. 5, 5: „Fides ideo sit iustitia dei, quia divinae iustitiae et veritati adhaeret et consentit: quod gratiae est non naturae“ (W.A. 2, S. 565). — Zu Gal. 5, 6: „Igitur qui verbum Christi synceriter audit et fideliter adhaeret, mox quoque spiritu charitatis induitur ... Neque enim fieri potest, si Christum sincere audias, non etiam mox eum diligas ... Sin autem non diligis certum est, quod haec nec sincere audis nec pure credis pro te facta esse ... fides quae charitate operatur, id est ... efficax est, non quae per acquisitionem sui stertit ... sed quae per charitatem efficax est“ (W.A. 2, S. 567). — Zu Gal. 5, 13 „Fides autem facit, ut accepta charitate neque coacti neque allecti temporaliter sed libere ac stabiliter legem faciamus“ (W. A. 2, S. 574). — Zu Gal. 6, 15: „Nova creatura, id est novus homo, qui secundum deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis ... ‚veritatis‘ dicit contra iustitiam et sanctitatem speciei et simulationis, quae ex lege sunt nec faciunt novum hominem“ (W.A. 2, S. 614). — Vgl. dazu zu 4, 19: W.A. 40, 1 (Galaterkommentar 1531ff.), S. 650: „habeatis formam et similitudinem Christi ... Imago Christi, dei: ita sentire, affici, velle, intelligere, cogitare sicut Christus vel ipsum Christum ... Das ist novus homo, qui generatur ...“ Die Vorstellung, die reformatorisches, aber auch mittelalterlich-katholisches Denken mit dem Vorgang „die Gerechtigkeit erlangen“ verbindet (vgl. auch C.A. IV: „daß wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen“ etc.), entspricht nicht der neutestamentlichen Denkungsweise, wonach das „erlangen“ und „bekommen“ nicht als der Empfang einer bisher fernen Gabe, sondern als das lebendige Zusichselbstkommen der bereits mitgeteilten Christusgemeinschaft durch die subjektiven Akte des Glaubens aus der Liebe und der Liebe aus dem Glauben gedacht wird. Das subjektive „Erlangen“ ist die

heutige Erkenntnis der verschiedenen Standorte des Jakobus und des Paulus gegenüber dem einen Problem der Rechtfertigung macht die Bahn frei für die Einsicht, daß die Augustinische Fassung der Rechtfertigungslehre grundsätzlich den vollen Tatbestand des biblischen Zeugnisses wiedergibt, mag sie auch in einzelnen Distinktionen zu korrigieren sein und hinsichtlich der reformatorischen Fragestellung nach der Gottes- und Selbstgewißheit des Subjektes Mensch ergänzt werden müssen. Luthers Verzicht auf die vollständige Übernahme der Augustinischen Rechtfertigungslehre ist aus seiner historischen, seelsorgerlichen Situation und aus der elementaren Spannung, in die ihn sein Auftrag gegenüber aller vorgefundenen Denkarbeit und geistlichen Erfahrung der Kirche versetzte, zu verstehen; seinen Verzicht über-

---

„Fleischwerdung" der objektiv schon mitgeteilten Gabe im personalen Denken, Wollen und Handeln des Christen. „Empfang der Gerechtigkeit" ist ein Lebensvorgang, „ent-stehend" an der göttlichen Gnadengegenwart, sich zusammensetzend (aber als Einheit geschehend) aus göttlichem und menschlichem Handeln und Wollen, wobei das menschliche Wollen und Handeln das Schöpfungsgeheimnis der Antwort auf Gottes Ruf ist. Gewiß ist dieser aus Gott geborene Lebensvorgang der Rechtfertigung gerade auch ein Anliegen Lutherscher Theologie. „Vita christiana non est ipsius, sed Christi viventis in eo ... Hic etiam notandum est: licet verum est Christum personaliter in nullo prorsus formari ac sic glossa illa recta quidem est, scil. fidem seu cognitionem Christi pro Christo hic (Gal. 4, 19) accipi atque intelligi, summe tamen cavendum est, ne ista cognitio accipiatur speculative, qua Christus tantum obiective cognoscitur ... sed est accipienda ipsa practica, scil. vita, essentia et experientia ad exemplum et imaginem Christi, ut iam Christus non sit obiectum nostrae cognitionis sed nos potius obiectum cognitionis eius ... nam hoc est, quod prius deus factus est caro quam caro fieret deus. Ita oportet in omnibus prius deum incarnari quam eos in deo indivinari (Galaterbrief-Vorlesung 1516-1517, zu Gal. 4, 19, Luthers Werke, 5. Bd., ed. E. Vogelsang, S. 339), aber die Zusammensetzung dieses Lebensvorgangs wird verkannt und der „Empfang" unter Verzicht auf die personalistische Komponente seines Charakters als Schöpfungsgeheimnis beraubt und in den starren, das ganze orthodoxe und „protestantische" System in sich enthaltenden Begriff reiner Passivität gegenüber einer mitgeteilten Gabe verwandelt, der notwendig sowohl die Gabe — Gottes Gerechtigkeit — wie den Empfänger der Gabe — den Glaubenden — und den „Empfang" der Gabe — die Rechtfertigung — rationalisiert, d. h. aus dem göttlichen Wunder des Lebens einen theologischen oder besser: philosophischen Gedanken macht, der das Leben vernichtet. Es ist kein Wort darüber zu verlieren, daß Luther eben das nicht gewollt hat und damit kein Wort gegen den Auftrag reformatorischer Verkündigung gesagt ist. Aber sein Versuch der theologischen Verständigung enthält im Keim jene Entwicklung „protestantischen" Rechtfertigungs-, Christen-, Kirchen- und Geschichtsverständnisses, die heute durch das Zeugnis der Schrift und der Kirche als Entleerung des „Wortes" empfunden wird.

nehmen würde bedeuten, dem jenseits seiner Gebundenheit und Spannung in göttlicher Freiheit und Mannigfaltigkeit uns heute neu begegnenden Wort des Christus bei Paulus und Jakobus das Gehör verweigern.[1])

Wir gewinnen aus dem theologischen Fazit des Verses 24 für den Heilsweg des heutigen Christen, der durch das Sakrament der Heiligen Taufe „in Christum eingesenkt und mit seinem Geist beschenkt" wird, die Anschauung von der Rechtfertigung: die in der Heiligen Taufe vollzogene regeneratio, iustificatio und sanctificatio des Christen wird erst in dem Augenblick Wirklichkeit und Wahrheit für Gott und den Menschen, in dem der Christ in personaler Entscheidung und Verantwortung dieses Geheimnis seines Wesens im Glauben bejaht und vollzieht.[2]) Der „Vollzug" seiner Wiedergeburt ist die Hingabe seines denkenden und wollenden Personenzentrums an den in ihm „wesenden" Christus durch den Glauben mit seinen Werken des liebenden Gehorsams. So lebt der Mensch als Wiedergeborener. Immer ist Leben die Einheit von Gabe und Aufgabe, von Ruf und Antwort. „Durch den Glauben wohnt Christus" in unseren Herzen (Eph. 3, 17). So „empfängt" der Mensch den göttlichen Zuspruch der Versöhnung und die filiatio. Er ist gerechtfertigt. Gottes Wort ist erst dann Gottes Wort an uns und in uns, wenn wir es durch Glauben und Gehorsam zu unserem Wort gemacht haben. So „west" der Mensch „in Gott" und „west" „Gott in ihm", er ist ein sanctificatus durch die „unio mystica" mit Christus und durch die Teilnahme an der Fülle der Gaben des Heiligen Geistes,

---

[1]) „Das Auge zu echter Wahrnehmung an die Vorgänge heranbringen" nannte Adolf Schlatter das neue Gebot unserer Stunde. Auch katholische Warnung aus jüngster Zeit ist hier zu hören: „Die Offenbarung Gottes an die Menschen im Alten und Neuen Testament ist, wie gerade Luther es ja erkannt hat, nicht ein ‚theologisches' Lehr-System. Sie ist in ihrer vieles umfassenden Ausbreitung lebendige Verkündigung Gottes, ausgesprochen unter den verschiedensten Gesichtspunkten an die verschiedensten konkreten Verhältnisse. So umfassend, daß wirklich alle Lagerungen des Menschlichen berücksichtigt und ergriffen sind" (Josef Lortz, Die Reformation in Deutschland, I, S. 179).

[2]) „Das ist der neue Lebensstand: daß der Mensch sein Leben nicht mehr im Sollen hat, sondern im Sein, nämlich in dem gottgeschenkten Sein ... Subjektiv heißt dieses neue Sein, d. h. das sich ins Sein bei Gott gestellt wissen: der Glaube ... Im Glauben geschieht das freiwillig, was Gott will ... Sofern ich glaube, heißt Gottes Anrede an mich: du bist, du hast" (Emil Brunner, Gott und Mensch, vier Untersuchungen über das personhafte Sein, 1930: Der Rechtfertigungsglaube und das Problem der Ethik, S. 32ff.).

eine „Behausung Gottes" (Eph. 2, 22). Das Jawort unseres Glaubens und Glaubensgehorsams verschafft uns die gewisse Erfahrung und den vollen Genuß des Jawortes, das der dreieinige Gott in der Taufhandlung zu uns gesprochen und uns „eingepflanzt" (Jak. 1, 21) hat mit dem Willen, daß es uns durch unseren Glauben und Gehorsam „erreiche" und wirklich sein Wort an uns werde.[1]) Jak. 2, 24 sichert die altkirch-

---

[1]) Die Heilsgewißheit gründet also nicht entweder in dem objektiven Gnadenhandeln Gottes im Wort und Sakrament oder in der subjektiven Bereitschaft des Glaubens und des Glaubensgehorsams für die Gnade, sie ist das Gnadengeschenk lebendiger Gottesgemeinschaft, aus beiden Bewegungen „erzeugt", die Bewegungen des Menschen in Gott und Gottes im Menschen sind. In beiden Bewegungen stehend wird dem Christen die Gewißheit des Heiligen Geistes als Gabe verliehen: Ich bin gemeint von Gott, hier und jetzt!

Vgl. die geschichtlich zutreffende Beobachtung Karl Holls zu diesem Problem der Lutherschen Rechtfertigungslehre: wie kommt konkret der Einzelne zur Gewißheit seiner Rechtfertigung? „Die sogenannten Schwärmer seit Karlstadt und Münzer . . . vermissen in seiner Lehre eine Überleitung zu der Gewißheit, daß die göttliche Gnade gerade mir gilt, und namentlich dazu, daß sie mir gerade jetzt gilt. Und mit letztem jedenfalls trafen sie einen wunden Punkt. Denn wenn Luther auch erwidert, daß jeder Einzelne sich in die allgemeine Verheißung eingeschlossen halten dürfte, so bleibt doch immer noch die Frage, wann ich sie auf mich beziehen darf. In jedem Augenblick kann und darf ich mich doch nicht für gerechtfertigt betrachten. Indirekt hat Luther selbst auch zugestanden, daß seine Theorie hier nicht völlig zureicht. Die Bedeutung, die er der Kindertaufe gibt, auch seine Abendmahlslehre, die Sympathie, die er der Privatbeichte entgegenbringt, ruhen auf diesem Gefühl. Und es ist nicht zufällig, daß das konfessionelle Luthertum immer wieder gerade diese Dinge hervorgeholt hat. Die starke Betonung der Bedeutung des geistlichen Amtes und seiner Schlüsselgewalt, der Sakramente neben dem Wort, die Empfehlung der Beichte bei den Lutheranern des neunzehnten Jahrhunderts ist nicht lediglich als romantische oder hierarchische Laune zu beurteilen. Das tiefste Interesse ist ein religiöses, aus ihrer Rechtfertigungslehre entspringendes: die Verantwortung dafür, daß die Gnade in der rechten Weise und im rechten Moment angeeignet wird, eine Verantwortung, die das Subjekt selbst zu übernehmen sich nicht getraut (!), soll übertragen werden auf einen andern, der kraft seiner Stellung dazu berufen ist" (Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, S. 16).

Evangelische Theologie wird gut daran tun, die Rechtfertigungslehre des Jakobus nun mit der Lutherschen Lehre vom objektiven Gnadenhandeln Gottes im Predigtwort und in den Sakramenten der Kirche zusammen zu verstehen, wenn sie denn das Offenbarungszeugnis des Jakobus nicht „jüdisch", sondern apostolisch verarbeiten will. Gute Dienste würde ihr dazu vor allen A. F. Vilmar tun, insbesondere seine „Dogmatik" und seine „Theologisch-kirchlichen Aufsätze", ed. Karl Ramge, besonders der Beitrag „Heilsordnung", S. 29ff. — Unausgesprochen steht die Paränese des Jakobus und die Frage an die reformatorische Recht-

liche Anschauung und Kirchenzucht christlicher Gemeinde als richtig, daß nur Christus sich aufopfernder Glaube und Gehorsam das Wort der Vergebung und der Gotteskindschaft, d. h. der göttlichen Rechtfertigung, empfängt und unverkürzt, durch keine Dialektik verwandelt das alttestamentliche Psalmwort in der Kirche Jesu Christi gilt: „Wer wird wohnen in deiner Hütte? Wer ohne Tadel einhergeht und recht tut und redet die Wahrheit von Herzen" (Ps. 15, 1f.). Dieses Rechtfertigungsverständnis dürfte sehr entscheidende Folgen für die Tauf-, Beicht- und Abendmahlspraxis der Kirche haben, wie sie gegenwärtig üblich ist.[1])

---

fertigungslehre hinter dem ganzen Sammelwerk „Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit, Das Gespräch der Kirche um die rechte Nachfolge Christi", 3 Bd., 1938, ed. Hans Asmussen; das Problem aller evangelischen Sekten und Gemeinschaftskreise: Wiedergeburt, Bekehrung, Gehorsam, Heiligung usw., wird nicht eher zur Ruhe kommen, als bis die Kirche die Rechtfertigungslehre des Jakobus in ihre Dogmatik und Verkündigung aufgenommen und somit auch Paulus und die ganze Schrift neu wird haben verstehen dürfen. Darauf will doch wohl auch H. E. Weber in seinem Beitrag zu dem genannten Sammelwerk „Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit" hinweisen: „Wir können nicht einfach aufnehmen und fortführen, weder die alte Orthodoxie noch den alten Pietismus." In neuer Aneignung der Schrift „dürfen wir das Unsere tun, das Erbe frei zu machen für unsere Zeit ... Wir haben theologisch zu durchdenken, in christlicher Existenz zu erproben, im Dienste der Kirche zu bewähren, wie das Wort, das die Kirche in ihrem Bekenntnis bezeugt, als Geisteswort Gotteskraft zur Errettung ist, wie es gerade als das Gnadenwort der Rechtfertigung das Lebenswort der Heiligung ist, wie Christus in seinem Wort für den betenden Glauben der Herr wird, der die Versöhnung durch sein Kreuz wirksam macht in dem Wandel vor Gott, in dem Leben aus der Christusgemeinschaft und darum in der Nachfolge und ihrem mannigfachen Dienst" (Bd. II, Das innere Leben der altprotestantischen Orthodoxie, S. 34f.).

[1]) Daß Luther mit Jak. 2, 24 nichts anzufangen wußte, nimmt nicht wunder, wenn man bedenkt, daß sich ihm schon 1518 in der Heidelberger Disputation das Problem menschlichen Seins vor Gott nur in der Alternative „Glaube oder Werke des Gesetzes?" stellt: „Non ille iustus est, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum" (Conclusio 25). Und dazu die Probatio. „Sine opere sic volo intelligi, non quod iustus nihil operetur, sed quod opera eius non faciunt eius iustitiam, sed potius iustitia eius facit opera. Sine enim opere nostro gratia et fides infunditur, qua infusa iam sequuntur opera ... quia opera, quae ex tali fide facit, non sua sed Dei esse novit, Ideo non se per illa iustificari aut glorificari quaerit, sed Deum quaerit: sua sibi sufficit iustitia ex fide Christi ..." (W.A. 1, 354. 364.) — Dieser Alternative hat er mit einer Gründlichkeit nachgedacht, die wohl kaum ihresgleichen in der Kirchengeschichte hat. Sogar die „lex facta in spiritu" ist kein Anlaß göttlichen Wohlgefallens, weil die Rechtfertigung in keiner Weise sich an Gesetz und Gesetzeswerk, sondern allein an Christus gewinnen läßt:

Es bleiben noch die beiden Schlußverse, die sachlich eine Verschärfung der Paränese darstellen, V. 25 durch einen zweiten Schriftbeweis, V. 26 durch ein seelsorgerliches und theologisches Urteil:

„Est autem quaestio non, utrum lex vel opera rationia iustificent, sed an lex facta in spiritu iustificet. Respondemus autem, quod non, et quod homo, qui per omnia legem virtute Spiritus Sancti impleret, tamen debeat implorare misericordiam Dei, qui constituit non per legem, sed per Christum salvare. Opera nunquam reddunt cor quietum" (W.A. Tischreden 1, Nr. 85). Allein der Glaube rettet und rechtfertigt, „quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona ... Ita, ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulatus ..." (W.A. 40, 1, 285 f.). Und darum „Gratia dicit: ‚Crede in hunc,' et iam facta sunt omnia" (Conclusio 26 der Heidelberger Disputation; W.A. 1, 354). Aber diese „facta" des Glaubens — denn „per fidem infunditur dilectio legis" — rechtfertigen nicht, weil sie nicht unsere Werke sind nach Luthers Auffassung: „nullum opus, nullum meritum affert ei hereditatem, sed sola nativitas." Der Mensch erlangt nur durch Passivität, nicht durch Aktivität die himmlischen Güter: „Atque ita mere passive, non active contingit ei haereditas ... Nihil enim facit ad hoc, ut nascatur, sed tantum patitur. Itaque passive, non active pervenimus ad ista aeterna bona, remissionem peccatorum, iustitiam, resurrectionis gloriam et ad vitam aeternam" (W. A. 40, 1, 597, 16).

Mit dieser Sicht, die den Lebensvorgang der Rechtfertigung nicht mehr in der Vereinigung der beiden von Gott gewollten Pole „Ruf und Antwort" zu begreifen vermag und damit die Gefahr heraufbeschwört — die sie gerade bannen will! —, das irrationale Geheimnis menschlichen und christlichen Seins durch ein im Grunde rationales Verständnis der Alleinwirksamkeit Gottes zu zerstören und die Leugnung des Geistes vorzubereiten — mit dieser Sicht kann unmöglich zusammengeschaut werden, „an Abraham sit iustificatus ex operibus? Sicut disputat Jacobus in sua Epistola" (W.A. 43, 231, zu Gen. 22, 12). Darum wirft Luther Jakobus es als Fehlschluß vor, aus Gen. 22, 12 zu folgern: „Abraham sei zuvor nicht gerecht gewesen" und „nun erst gerecht geworden nach diesem Gehorsam". „Quia enim dicitur: Nunc video te iustum, vult inde colligere, quod prius non fuerit iustus. Sed facilis est responsio quam ipsa verba ostendunt. Aliud enim est esse iustum, etiam Grammatice loquendo aliud cognoscere iustum, Abraham fuit iustus fide, antequam cognoscitur a Deo talis. Igitur male Jacobus concludit quod nunc demum iustificatus sit post istam oboedientiam, per opera enim, tanquam per fructus cognoscitur fides et iustitia. Non autem sequitur, ut Jacobus delirat: Igitur fructus iustificant. Sicut non sequitur: ego agnosco arborem ex fructu" (W.A. 43, 231). — Luther schiebt hier Jakobus eine Ansicht zu, die er gar nicht vertritt. Es ist schon bei der Exegese der Verse 22 und 23 erörtert worden, daß Jakobus Gen. 22 als greifbare Konkretisierung des Glaubens versteht, der schon Gen. 15 als mit dem Gehorsam vereinter Glaube Abrahams Gottes Rechtfertigungsspruch erwirkte. Was Luthers These von der Erkenntnis des Gerechtfertigten in Gen. 22 im Unterschied zur Rechtfertigung selbst in Gen. 15 angeht — er widmet der Darlegung dieser These einen unverhältnismäßig großen Raum in seiner Auslegung —, so ist sie exegetisch und theologisch unhaltbar. Die

„Desgleichen die Hure Rahab, ist sie nicht auf Grund von Werken gerechtfertigt worden, weil sie die Boten aufnahm und ließ sie einen anderen Weg hinaus?“ (V. 25).

Voraussetzung der Rechtfertigung des Glaubenden durch Gott — gerade auch in Gen. 15, 6 — ist, daß Gott ihn erkennt als das, was er ist. Und wenn Luther seine Behauptung: „Abraham ist gerecht gewesen durch den Glauben, ehe denn er von Gott gerecht erkannt wird“, mit der Erklärung zu stützen versucht: „Vidit Deus, ibi faciunt duplicem cognitionem, unam aeternam et invisibilem qua Deus videt res, antequam existerent; alteram, qua intuetur res praesentes omnes creaturas vidit Deus, antequam fierent: et iam cum factae sunt, etiam videre sive cognoscere dicitur. Ad eundem modum hic loquitur Deus: nunc cognovi, hoc est: nunc probo et in effectu video te timere Deum“ (W. A. 43, 231), so ist das eine gekünstelte Eintragung in den Text von Gen. 15 und 22, die sich nicht einmal durchführen läßt. Denn dann hätte Gott in Gen. 15 nur die „Idee“ der Gerechtigkeit Abrahams vor sich gesehen, sie wäre also in Abraham noch nicht wirklich existent gewesen; dagegen spricht der einfache Wortlaut, der sagt, Abraham habe sich glaubend dem Herrn übereignet und über dies Verhalten habe Gott das Urteil der Gerechtigkeit gesprochen. Und in Gen. 22 hätte dann Gott die wirklich existente Gerechtigkeit Abrahams „erkannt“. Aber nach Gen. 22, 1 stellte Gott ja gerade eine Gerechtigkeit auf die Probe, die er bereits kannte, deren Bewährung in einer neuen Situation er nur prüfen und „sehen“ wollte, aber nicht die „rechten Früchte“ einer ihm bisher nur „ideell“ bekannten Glaubensgerechtigkeit Abrahams. — Calvin versucht V. 24 mit reformatorischem Rechtfertigungsverständnis gerecht zu werden: „Gerechtfertigt wird der Mensch durch Werke, d. h. aus den Früchten wird seine Gerechtigkeit erkannt und als gültig erwiesen.“ — Ebenso Melanchthon: es wird nicht nur „iustitia fidei, sed etiam iustitia operum“ von Gott gefordert. Aber die „bona opera“ gefallen Gott wegen ihrer Unvollkommenheit nicht aus sich heraus, sondern „postquam personae placent“, sie gehören also nicht in den Rechtfertigungsakt (nach Engelland, a. a. O. S. 371). — Bengel erkennt die providentielle Sicherung gegen die perversitas humana, die die Paulinische Verkündigung des „sola fide“ mißbraucht. „Diversus erat character Jacobi et Pauli ... Neque tamen idcirco inter se pugnare censendi sunt, ut facile censere posset, quisquis aut Paulo aut Jacobo seorsum sese addixerit. Summa potius cum reverentia et simplicitate et sine fastidio verborumque tortura utriusque doctrinam ut apostolicam a Christo eiusque Spiritu profectam, suscipere debemus. Uterque enim et vera et dextra scripserunt, sed alio alioque modo, ut qui etiam cum vario hominum genere negotium haberent“ (Gnomon zu Vers 14). Aber des Jakobus Aufgabe ist nach ihm, den wahren lutherischen Glaubensbegriff, der wohl allein rechtfertigt, aber nicht allein bleibt, wach zu halten: „degeneres Lutheri discipulos, qui fidem solam, non Paulinam, sed ab operibus desolatam pro vexillo habent, praevidens hoc loco notavit Scripture“ (Gnomon zu Vers 24). — J. Gerhard umschreibt V. 24 ganz reformatorisch-traditionell: „Fides cooperatur Abrahami operibus non in actu iustificationis, Abraham enim jam tum erat iustificatus, sed in exercitio et declaratione iustitiae acceptae ... fidem et opera oportet esse coniuncta, verus enim Christianus is demum censendus, qui fidem in Christum

Das neue Beispiel aus der Schrift nach dem summarischen Abschluß von V. 24 überrascht. Warum wählt Jakobus es? Wohl weniger, um auch eine Frau anzuführen (so Bengel). Jakobus kennt genau seine Leute in den judenchristlichen Gemeinden. Sie werden seinem Hinweis auf Abraham entgegenhalten: was für den Erzvater Abraham gilt, gilt nicht für uns kleine Leute; an Abraham dürfen wir uns nicht messen. Diesem für einen frommen Juden naheliegenden Einwand muß der Apostel nun noch begegnen. Es ist ein Zeichen für seinen seelsorgerlichen Ernst und für das Gewicht, das er seiner Belehrung für das geistliche Leben der Gemeinden zumißt, mit welcher Hartnäckigkeit Jakobus immer wieder jeden Fluchtversuch vor seinem Wort versperrt. Er steht darin seinem judenchristlichen Mitapostel Paulus und dessen Bohren im Römer- und Galaterbrief nicht nach. Jedem ἄνθρωπος hat er in V. 24 seine Rechtfertigungslehre verbindlich gemacht, sofern er zum erwählten Volke

---

publice profitetur ac operibus professione illi consentaneis eandem demonstrat." — Erst Schlatter übernimmt den Vers in seinem Vollgehalt: „Handeln muß der Mensch nach Gottes Anweisung, dadurch wird ihm Gottes Gnade zuteil ... Zu streiten, ob das Werk oder der Glaube unentbehrlicher sei, ist Kinderei. Wer Jesus liebhat, der hat beide Worte im Herzen: das des Paulus und das des Jakobus." — Ebenso Kübel: „Es ist klar, daß aus den Werken, nicht aus dem Glauben allein, der Mensch als das, was er ist, als Gerechter anerkannt wird." Man stimmt heute in der Exegese weithin darin überein, daß in V. 24 (wie auch in den Versen vorher) von „Gegenwartsrechtfertigung die Rede ist und solche auf Grund der Werke Abrahams zugesprochen wird." Man versucht auch nicht mehr die gegensätzlichen Formeln und Auffassungen bei Jakobus „als Polemik gegen Pseudopaulinismus oder als Mißverständnis des Paulus" zu verharmlosen bzw. zu entwerten". Aus der beiden gemeinsamen Fühlung mit der synagogalen Tradition kann durchaus diese besondere Behandlung der Frage mit ähnlichen Wendungen erklärt werden. „Man bleibt zunächst vor der Antinomie der Texte stehen, ohne ihre Zusammengehörigkeit zu verstehen: Eine innere Gleichung zum Paulinischen Rechtfertigungsglauben und seiner neuen Erkenntnis liegt hier nicht vor... Schwerlich könnte Jakobus Abraham wie Paulus einen πιστεύοντι ἐπὶ τόν δικαιοῦντα τόν ἀσεβῆ (Röm. 4, 5) nennen, er ist ihm vielmehr ein Frommer, dessen Werke anerkannt werden" (Schrenk, δικαιόω bei Jakobus in Theol. Wörterbuch zum N. T., II, S. 223). Aber bedeutet theologischer Gegensatz notwendig Spaltung im Geist und in der Wahrheit? Wie wäre dann die Begegnung und das Auseinandergehen der beiden Apostel auf dem Apostelkonvent (Act. 15, 1—35) ernst zu nehmen, auf dem die theologischen Gegensätze nicht „ausgeglichen" und „bereinigt" wurden, aber man dennoch zu gegenseitiger Anerkennung und gemeinsamem Handeln kam? — Überholt ist jedenfalls die Auffassung: „V. 24 steht mit Röm. 3, 28 wirklich nicht in Einklang, aber nicht weil eine verschiedene Lehre gelehrt wird, sondern weil beide apostolische Männer völlig disparate Lehrobjekte haben, welche sie gleichwohl mit demselben Namen bezeichnen" (Vilmar).

Gottes gehört. Daß damit nicht nur der „Heros" des Glaubens, sondern auch der durchschnittliche „kleine" Mensch der Gemeinde gemeint sei, muß die Gemeinde nun noch „erkennen" (V. 20) an dem Beispiel des wahrlich durchschnittlichen „kleinen" Menschen Rahab, der kanaanäischen Heidin und Hure aus Jericho.[1]) Das Beispiel Rahabs ist traditioneller jüdischer Frömmigkeit ebenso vertraut wie die Gestalt Abrahams (vgl. Hebr. 11). Nun wiederholt Jakobus den an Abraham durchgeführten Schriftbeweis an der Geschichte dieser Heidin (Jos. 2). Auch Rahab glaubte und bekannte ihren Glauben übereinstimmend mit dem Glaubensbekenntnis der Kundschafter aus dem Volke Israel (Jos. 2, 9ff.). Aber ihr Glauben macht sie willig zum Gott gefallenden Tun. Sie rettet die Kundschafter Israels vor ihren heidnischen Landsleuten: ein entschlossenes, nicht ungefährliches Verhalten, das für ihre Verhältnisse ebenso die Bereitschaft zur Selbstverleugnung und zum Einsatz für Gottes Belange „durch Glauben" (Hebr. 11, 31) zeigt wie die Hingabe Isaaks durch den glaubenden Abraham. Um dieses wirkenden Glaubens willen wird Rahab die Errettung aus dem Gottesgericht über Jericho und das Leben in der Gemeinschaft des Gottesvolkes zugesprochen und gewährt (Jos. 2, 14; 6, 22ff.). „Und sie wohnt in Israel bis auf diesen Tag, darum daß sie die Boten verborgen hatte," d. h. „durch den Glauben ward sie nicht verloren mit den Ungläubigen" (Hebr. 11, 31). „Nicht, was Rahab dachte und erkannte und als Gewißheit empfangen hatte, rettete sie, sondern nur dies, daß sie den israelitischen Männern ihr Haus öffnete und das Leben sicherte" (Schlatter). Wiederum bestreitet Jakobus nicht, daß der Glaube der „Mitarbeiter" (V. 22) an diesem Wollen und Wirken war; aber die Würdigkeit, aus der Verwerfung Jerichos gerettet und in die Lebensgemeinschaft seines Heiligtums und Volkes versetzt zu werden, d. h. ihre δικαίωσις, wurde ihr von Gott nur darum zuerkannt, weil ihr Glaube

[1]) „Wohlbedachterweise hat er zwei so unterschiedliche Personen miteinander verbunden, um den Beweis desto schlagender zu machen, daß kein einziger, welcher Lage, welchem Volke oder Stande er angehören mochte, jemals ohne gute Werke zu den Gerechten oder Gläubigen gezählt worden sei ... Wer immer als gerecht beurteilt werden will — wenn auch nur, um unter den Letzten noch ein Plätzchen zu finden —, der muß mit guten Werken sich als gerecht erweisen" (Calvin, a. a. O., S. 34), freilich mit seinem Verständnis dessen, was Jakobus beweisen will: „Wir behaupten, daß hier überhaupt über den Weg, auf dem man Gerechtigkeit erlangt, gar nicht verhandelt werde. Wir gestehen wohl zu, daß in der Tat zur Gerechtigkeit gute Werke verlangt werden; aber wir sprechen ihnen die Kraft ab, Gerechtigkeit zu bringen, weil sie doch vor Gottes Urteil nicht bestehen können."

Es bleiben noch die beiden Schlußverse, die sachlich eine Verschärfung der Paränese darstellen, V. 25 durch einen zweiten Schriftbeweis, V. 26 durch ein seelsorgerliches und theologisches Urteil:

„Est autem quaestio non, utrum lex vel opera rationia iustificent, sed an lex facta in spiritu iustificet. Respondemus autem, quod non, et quod homo, qui per omnia legem virtute Spiritus Sancti impleret, tamen debeat implorare misericordiam Dei, qui constituit non per legem, sed per Christum salvare. Opera nunquam reddunt cor quietum“ (W.A. Tischreden 1, Nr. 85). Allein der Glaube rettet und rechtfertigt, „quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona ... Ita, ut haec fides Christum et me arctius copulet, quam maritus est uxori copulatus ...“ (W.A. 40, 1, 285 f.). Und darum „Gratia dicit: ‚Crede in hunc,‘ et iam facta sunt omnia“ (Conclusio 26 der Heidelberger Disputation; W.A. 1, 354). Aber diese „facta“ des Glaubens — denn „per fidem infunditur dilectio legis“ — rechtfertigen nicht, weil sie nicht unsere Werke sind nach Luthers Auffassung: „nullum opus, nullum meritum affert ei hereditatem, sed sola nativitas.“ Der Mensch erlangt nur durch Passivität, nicht durch Aktivität die himmlischen Güter: „Atque ita mere passive, non active contingit ei haereditas ... Nihil enim facit ad hoc, ut nascatur, sed tantum patitur. Itaque passive, non active pervenimus ad ista aeterna bona, remissionem peccatorum, iustitiam, resurrectionis gloriam et ad vitam aeternam“ (W. A. 40, 1, 597, 16).

Mit dieser Sicht, die den Lebensvorgang der Rechtfertigung nicht mehr in der Vereinigung der beiden von Gott gewollten Pole „Ruf und Antwort“ zu begreifen vermag und damit die Gefahr heraufbeschwört — die sie gerade bannen will! —, das irrationale Geheimnis menschlichen und christlichen Seins durch ein im Grunde rationales Verständnis der Alleinwirksamkeit Gottes zu zerstören und die Leugnung des Geistes vorzubereiten — mit dieser Sicht kann unmöglich zusammengeschaut werden, „an Abraham sit iustificatus ex operibus? Sicut disputat Jacobus in sua Epistola“ (W.A. 43, 231, zu Gen. 22, 12). Darum wirft Luther Jakobus es als Fehlschluß vor, aus Gen. 22, 12 zu folgern: „Abraham sei zuvor nicht gerecht gewesen“ und „nun erst gerecht geworden nach diesem Gehorsam“. „Quia enim dicitur: Nunc video te iustum, vult inde colligere, quod prius non fuerit iustus. Sed facilis est responsio quam ipsa verba ostendunt. Aliud enim est esse iustum, etiam Grammatice loquendo aliud cognoscere iustum, Abraham fuit iustus fide, antequam cognoscitur a Deo talis. Igitur male Jacobus concludit quod nunc demum iustificatus sit post istam oboedientiam, per opera enim, tanquam per fructus cognoscitur fides et iustitia. Non autem sequitur, ut Jacobus delirat: Igitur fructus iustificant. Sicut non sequitur: ego agnosco arborem ex fructu“ (W.A. 43, 231). — Luther schiebt hier Jakobus eine Ansicht zu, die er gar nicht vertritt. Es ist schon bei der Exegese der Verse 22 und 23 erörtert worden, daß Jakobus Gen. 22 als greifbare Konkretisierung des Glaubens versteht, der schon Gen. 15 als mit dem Gehorsam vereinter Glaube Abrahams Gottes Rechtfertigungsspruch erwirkte. Was Luthers These von der Erkenntnis des Gerechtfertigten in Gen. 22 im Unterschied zur Rechtfertigung selbst in Gen. 15 angeht — er widmet der Darlegung dieser These einen unverhältnismäßig großen Raum in seiner Auslegung —, so ist sie exegetisch und theologisch unhaltbar. Die

„Desgleichen die Hure Rahab, ist sie nicht auf Grund von Werken gerechtfertigt worden, weil sie die Boten aufnahm und ließ sie einen anderen Weg hinaus?“ (V. 25).

Voraussetzung der Rechtfertigung des Glaubenden durch Gott — gerade auch in Gen. 15, 6 — ist, daß Gott ihn erkennt als das, was er ist. Und wenn Luther seine Behauptung: „Abraham ist gerecht gewesen durch den Glauben, ehe denn er von Gott gerecht erkannt wird“, mit der Erklärung zu stützen versucht: „Vidit Deus, ibi faciunt duplicem cognitionem, unam aeternam et invisibilem qua Deus videt res, antequam existerent; alteram, qua intuetur res praesentes omnes creaturas vidit Deus, antequam fierent: et iam cum factae sunt, etiam videre sive cognoscere dicitur. Ad eundem modum hic loquitur Deus: nunc cognovi, hoc est: nunc probo et in effectu video te timere Deum“ (W. A. 43, 231), so ist das eine gekünstelte Eintragung in den Text von Gen. 15 und 22, die sich nicht einmal durchführen läßt. Denn dann hätte Gott in Gen. 15 nur die „Idee“ der Gerechtigkeit Abrahams vor sich gesehen, sie wäre also in Abraham noch nicht wirklich existent gewesen; dagegen spricht der einfache Wortlaut, der sagt, Abraham habe sich glaubend dem Herrn übereignet und über dies Verhalten habe Gott das Urteil der Gerechtigkeit gesprochen. Und in Gen. 22 hätte dann Gott die wirklich existente Gerechtigkeit Abrahams „erkannt“. Aber nach Gen. 22, 1 stellte Gott ja gerade eine Gerechtigkeit auf die Probe, die er bereits kannte, deren Bewährung in einer neuen Situation er nur prüfen und „sehen“ wollte, aber nicht die „rechten Früchte“ einer ihm bisher nur „ideell“ bekannten Glaubensgerechtigkeit Abrahams. — Calvin versucht V. 24 mit reformatorischem Rechtfertigungsverständnis gerecht zu werden: „Gerechtfertigt wird der Mensch durch Werke, d. h. aus den Früchten wird seine Gerechtigkeit erkannt und als gültig erwiesen.“ — Ebenso Melanchthon: es wird nicht nur „iustitia fidei, sed etiam iustitia operum“ von Gott gefordert. Aber die „bona opera“ gefallen Gott wegen ihrer Unvollkommenheit nicht aus sich heraus, sondern „postquam personae placent“, sie gehören also nicht in den Rechtfertigungsakt (nach Engelland, a. a. O. S. 371). — Bengel erkennt die providentielle Sicherung gegen die perversitas humana, die die Paulinische Verkündigung des „sola fide“ mißbraucht. „Diversus erat character Jacobi et Pauli ... Neque tamen idcirco inter se pugnare censendi sunt, ut facile censere posset, quisquis aut Paulo aut Jacobo seorsum sese addixerit. Summa potius cum reverentia et simplicitate et sine fastidio verborumque tortura utriusque doctrinam ut apostolicam a Christo eiusque Spiritu profectam, suscipere debemus. Uterque enim et vera et dextra scripserunt, sed alio alioque modo, ut qui etiam cum vario hominum genere negotium haberent“ (Gnomon zu Vers 14). Aber des Jakobus Aufgabe ist nach ihm, den wahren lutherischen Glaubensbegriff, der wohl allein rechtfertigt, aber nicht allein bleibt, wach zu halten: „degeneres Lutheri discipulos, qui fidem solam, non Paulinam, sed ab operibus desolatam pro vexillo habent, praevidens hoc loco notavit Scripture“ (Gnomon zu Vers 24). — J. Gerhard umschreibt V. 24 ganz reformatorisch-traditionell: „Fides cooperatur Abrahami operibus non in actu iustificationis, Abraham enim jam tum erat iustificatus, sed in exercitio et declaratione iustitiae acceptae ... fidem et opera oportet esse coniuncta, verus enim Christianus is demum censendus, qui fidem in Christum

Das neue Beispiel aus der Schrift nach dem summarischen Abschluß von V. 24 überrascht. Warum wählt Jakobus es? Wohl weniger, um auch eine Frau anzuführen (so Bengel). Jakobus kennt genau seine Leute in den judenchristlichen Gemeinden. Sie werden seinem Hinweis auf Abraham entgegenhalten: was für den Erzvater Abraham gilt, gilt nicht für uns kleine Leute; an Abraham dürfen wir uns nicht messen. Diesem für einen frommen Juden naheliegenden Einwand muß der Apostel nun noch begegnen. Es ist ein Zeichen für seinen seelsorgerlichen Ernst und für das Gewicht, das er seiner Belehrung für das geistliche Leben der Gemeinden zumißt, mit welcher Hartnäckigkeit Jakobus immer wieder jeden Fluchtversuch vor seinem Wort versperrt. Er steht darin seinem judenchristlichen Mitapostel Paulus und dessen Bohren im Römer- und Galaterbrief nicht nach. Jedem ἄνθρωπος hat er in V. 24 seine Rechtfertigungslehre verbindlich gemacht, sofern er zum erwählten Volke

---

publice profitetur ac operibus professione illi consentaneis eandem demonstrat." — Erst Schlatter übernimmt den Vers in seinem Vollgehalt: „Handeln muß der Mensch nach Gottes Anweisung, dadurch wird ihm Gottes Gnade zuteil ... Zu streiten, ob das Werk oder der Glaube unentbehrlicher sei, ist Kinderei. Wer Jesus liebhat, der hat beide Worte im Herzen: das des Paulus und das des Jakobus." — Ebenso Kübel: „Es ist klar, daß aus den Werken, nicht aus dem Glauben allein, der Mensch als das, was er ist, als Gerechter anerkannt wird." Man stimmt heute in der Exegese weithin darin überein, daß in V. 24 (wie auch in den Versen vorher) von „Gegenwartsrechtfertigung die Rede ist und solche auf Grund der Werke Abrahams zugesprochen wird." Man versucht auch nicht mehr die gegensätzlichen Formeln und Auffassungen bei Jakobus „als Polemik gegen Pseudopaulinismus oder als Mißverständnis des Paulus" zu verharmlosen bzw. zu entwerten". Aus der beiden gemeinsamen Fühlung mit der synagogalen Tradition kann durchaus diese besondere Behandlung der Frage mit ähnlichen Wendungen erklärt werden. „Man bleibt zunächst vor der Antinomie der Texte stehen, ohne ihre Zusammengehörigkeit zu verstehen: Eine innere Gleichung zum Paulinischen Rechtfertigungsglauben und seiner neuen Erkenntnis liegt hier nicht vor... Schwerlich könnte Jakobus Abraham wie Paulus einen πιστεύοντι ἐπὶ τόν δικαιοῦντα τόν ἀσεβῆ (Röm. 4, 5) nennen, er ist ihm vielmehr ein Frommer, dessen Werke anerkannt werden" (Schrenk, δικαιόω bei Jakobus in Theol. Wörterbuch zum N. T., II, S. 223). Aber bedeutet theologischer Gegensatz notwendig Spaltung im Geist und in der Wahrheit? Wie wäre dann die Begegnung und das Auseinandergehen der beiden Apostel auf dem Apostelkonvent (Act. 15, 1—35) ernst zu nehmen, auf dem die theologischen Gegensätze nicht „ausgeglichen" und „bereinigt" wurden, aber man dennoch zu gegenseitiger Anerkennung und gemeinsamem Handeln kam? — Überholt ist jedenfalls die Auffassung: „V. 24 steht mit Röm. 3, 28 wirklich nicht in Einklang, aber nicht weil eine verschiedene Lehre gelehrt wird, sondern weil beide apostolische Männer völlig disparate Lehrobjekte haben, welche sie gleichwohl mit demselben Namen bezeichnen" (Vilmar).

Gottes gehört. Daß damit nicht nur der „Heros“ des Glaubens, sondern auch der durchschnittliche „kleine“ Mensch der Gemeinde gemeint sei, muß die Gemeinde nun noch „erkennen“ (V. 20) an dem Beispiel des wahrlich durchschnittlichen „kleinen“ Menschen Rahab, der kanaanäischen Heidin und Hure aus Jericho.[1]) Das Beispiel Rahabs ist traditioneller jüdischer Frömmigkeit ebenso vertraut wie die Gestalt Abrahams (vgl. Hebr. 11). Nun wiederholt Jakobus den an Abraham durchgeführten Schriftbeweis an der Geschichte dieser Heidin (Jos. 2). Auch Rahab glaubte und bekannte ihren Glauben übereinstimmend mit dem Glaubensbekenntnis der Kundschafter aus dem Volke Israel (Jos. 2, 9ff.). Aber ihr Glauben macht sie willig zum Gott gefallenden Tun. Sie rettet die Kundschafter Israels vor ihren heidnischen Landsleuten: ein entschlossenes, nicht ungefährliches Verhalten, das für ihre Verhältnisse ebenso die Bereitschaft zur Selbstverleugnung und zum Einsatz für Gottes Belange „durch Glauben“ (Hebr. 11, 31) zeigt wie die Hingabe Isaaks durch den glaubenden Abraham. Um dieses wirkenden Glaubens willen wird Rahab die Errettung aus dem Gottesgericht über Jericho und das Leben in der Gemeinschaft des Gottesvolkes zugesprochen und gewährt (Jos. 2, 14; 6, 22ff.). „Und sie wohnt in Israel bis auf diesen Tag, darum daß sie die Boten verborgen hatte,“ d. h. „durch den Glauben ward sie nicht verloren mit den Ungläubigen“ (Hebr. 11, 31). „Nicht, was Rahab dachte und erkannte und als Gewißheit empfangen hatte, rettete sie, sondern nur dies, daß sie den israelitischen Männern ihr Haus öffnete und das Leben sicherte“ (Schlatter). Wiederum bestreitet Jakobus nicht, daß der Glaube der „Mitarbeiter“ (V. 22) an diesem Wollen und Wirken war; aber die Würdigkeit, aus der Verwerfung Jerichos gerettet und in die Lebensgemeinschaft seines Heiligtums und Volkes versetzt zu werden, d. h. ihre δικαίωσις, wurde ihr von Gott nur darum zuerkannt, weil ihr Glaube

[1]) „Wohlbedachterweise hat er zwei so unterschiedliche Personen miteinander verbunden, um den Beweis desto schlagender zu machen, daß kein einziger, welcher Lage, welchem Volke oder Stande er angehören mochte, jemals ohne gute Werke zu den Gerechten oder Gläubigen gezählt worden sei ... Wer immer als gerecht beurteilt werden will — wenn auch nur, um unter den Letzten noch ein Plätzchen zu finden —, der muß mit guten Werken sich als gerecht erweisen“ (Calvin, a. a. O., S. 34), freilich mit seinem Verständnis dessen, was Jakobus beweisen will: „Wir behaupten, daß hier überhaupt über den Weg, auf dem man Gerechtigkeit erlangt, gar nicht verhandelt werde. Wir gestehen wohl zu, daß in der Tat zur Gerechtigkeit gute Werke verlangt werden; aber wir sprechen ihnen die Kraft ab, Gerechtigkeit zu bringen, weil sie doch vor Gottes Urteil nicht bestehen können.“

den Willen zum Werk einschloß und mit sich brachte. Wie auch dem neutestamentlichen Zöllner Zachäus und der neutestamentlichen Dirne (Luk. 19 und 7) ihre Früchte der Buße und ihr Werk der Liebe — die Rückgabe des Gestohlenen, das Dankopfer der Salbung — zum Anlaß für Jesus werden, ihnen den rechtskräftigen und gewißmachenden Zuspruch der Sündenvergebung und der Rettung zuzusprechen, der die göttliche Rechtfertigung ist. Nur Jesum liebender und Gottes Willen tuender Glaube empfängt zu eigentlichem Besitz und in persönlicher Gewißheit, was er glaubend ergreift und sich aneignet.[1]) „Ihr sind viele

---

[1]) „Die in Gottes Lieben begründete Wiederliebe ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die Liebe ist die Einheit aller seelischen Funktionen des Menschen. Liebe ist Erkennen, Wollen und Fühlen — und nur die Liebe ist das. Liebe ist Geistigkeit als persönliche ... Person ist die ... das Vernunft-Ich, die Individualität ... umspannende Liebe. Gibt es doch kein anderes wahrhaft personhaftes Verhalten als die Liebe. Personsein im vollen Sinn und Lieben ist eins. Denn Personsein ist ... ein Verhältnis, etwas nicht vom Ich aus, sondern nur vom Ich-Du aus zu Begreifendes" (E. Brunner, Gott und Mensch, S. 91f.). Erst der in dieser echt personhaften Bewegung der Gottesliebe befindliche Mensch „empfängt" das göttliche Ja als Gewißheit: die Rechtfertigung. Vgl. dazu Mark. 11, 25-26, wonach die Gewißheit des Stehens im Stande der Versöhnung abhängig gemacht wird von der Bereitschaft zur Versöhnung mit dem Nächsten.

Hierher gehört auch die reformatorische Verhandlung über die zur Rechtfertigung notwendigen „Werke" der Buße: die contritio bzw. attritio cordis, die confessio oris und die satisfactio operis. Luther und die Bekenntnisschriften sind im Recht, wenn sie diese Voraussetzungen als „opera legis", als menschliche Anstrengungen und Vorbereitungen, die innerhalb eines als Pflichtverhältnis verstandenen Verkehrs mit Gott die Rechtfertigung „erwerben" sollen, bestreiten. Damit ist aber dem neutestamentlichen Tatbestand noch nicht Genüge getan. Eine Rechtfertigung ohne Reue, Sündenbekennntis und Genugtuung ist nicht der Lebens- und Schöpfungsvorgang „im Geiste", den die Heilige Schrift als „Rechtfertigung" kennt. Für sie vollzieht sich das ganze Christusgeheimnis des gläubigen und liebenden Menschen auch in diesen Akten des Gläubigen. Auch Luther ist dieser Sachverhalt durchaus vertraut, wenn er z. B. sagen kann: „Sünde bekennen und gerecht sein ist ein und dasselbe" (W.A. 3, 409, 33). „Confessio enim opus fidei praecipium, qua homo negat se et confitetur Deum ac ita negat et confitetur, ut etiam vitam et omnia neget, antequam se affirmet. Moritur enim in confessione Dei et abnegatione sui. Quomodo enim potest fortius se abnegare quam moriendo pro confessione Dei? Tunc enim relinquit se, ut stet Deus et confessio eius" (Römerbriefvorlesung II, 245, 18); und: „Tota nostra operatio confessio" (Hebräerbriefvorlesung 1517-1518, ed. Hirsch-Rückert, 138, 6), und zwar als Gnadentat des uns erlösenden Gottes: „te laudant, confitentur, sanctificant, magnificant: quod tamen totum est opus tuum in eis" (Hebräerbriefvorlesung, 1517-1518, 138, 12). „Confessio und Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, sind identisch" (Der confessio-Begriff des jungen Luther, 1513-1522, Erich Vogelsang in Luther-Jahrbuch 1930,

Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt ... Und er sprach zu ihr: Dir sind deine Sünden vergeben." „Siehe Herr, die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen, und so ich jemand betrogen habe, das gebe ich vierfältig wieder. Jesus aber sprach zu ihm: Heute ist diesem Hause Rettung widerfahren." In beiden Fällen bewirkte der Glaube die Rettung (Luk. 7, 50), aber nicht der Glaube „für sich allein", sondern der durch Liebe wirksame Glaube: er war „in Christo Jesu" an den beiden Sündern so „gewichtig" (ἰσχύει), daß sie das Urteil der Versöhnung, der Rettung und die Segnung des Friedens durch den Mund Jesu empfingen. Gottes „Empfängnis" ist die Einheit von Gabe und Hingabe an die Gabe. — Die Verwendung der Rahabgeschichte bestätigt rückwirkend die Richtigkeit der Auslegung von V. 22 und 23, wonach Jakobus das Opfer Abrahams nicht als einen „Höhepunkt" (so Otto Michel, Der Brief an die Hebräer, 1936, S. 168), sondern als die einfache Erscheinung und Bewahrheitung des Glaubens aufgefaßt hat, der ihn schon

---

S. 91 ff.). Danach ist auch für Luther die „Rechtfertigung allein durch den Glauben" nicht ohne das „opus fidei" der Reue und Beichte vollzogen und die Apologie der A. C. hat dasselbe bekanntlich unermüdlich ausgesprochen. Aber die theologische Formulierung Luthers und der lutherischen Bekenntnisse, die das „sola fide" dann kontradiktorisch zur Wirksamkeit des im geistgewirkten Rechtfertigungsprozesse stehenden Menschen faßt, gibt diesen erkannten und erlebten Sachverhalt der Reformatoren nicht wieder. — Katholische Theologen von heute wissen besser um dies Geheimnis der Rechtfertigung als Gottes Werk als spätmittelalterliche Theologie. Sehr fein hat Romano Guardini diesen neutestamentlichen Sachverhalt ausgesprochen: nach ihm ist z. B. die Reue „ein Ort, wo der Dornbusch brennt", wo das Geheimnis des lebendigen Gottes am Werk ist. „Die Reue entspricht im Menschen der Verzeihung in Gott. Zum lebendigen Gott, der fähig ist, zu verzeihen, gehört der lebendig glaubende Mensch, der fähig ist, zu bereuen. Beides ist ein einziges Geheimnis heiligen Lebens. Und die Reue ist selbst Gabe. Wenn der Mensch mit seiner Reue zu Gott kommt, ist der lebendige Gott schon in ihm, und hat ihm die Reue geschenkt" (Vom lebendigen Gott, 1936, S. 61 ff.). Das ist doch wohl nichts anderes als das, was Paul Althaus mit dem Satz meint: „Unser Geben an Gott ist nur uneigentlich unser Geben. Er steht nicht nur vor uns, wenn wir ihm geben wollen, er steht auch hinter unserem Geben. Auch unser sogenanntes Geben an Gott ist im Ernste nur ein Nehmen von ihm. Die Rechtfertigungslehre bedeutet also eine einfache Anwendung des Satzes von der Alleinwirksamkeit Gottes" (Theologische Aufsätze II, S. 16 f.), freilich die „Alleinwirksamkeit" Gottes nicht rational verkürzt als Determinismus und reine Passivität des Menschen, sondern als das Geheimnis göttlicher Schöpfung im Miteinander und Zueinander von Gott und Mensch „begriffen"! So „begriffen" gilt das Wort Augustins: „Cum deus coronat merita nostra nihil aliud coronat quam munera sua."

nach Gen. 15, 6 Gott-recht machte und rettete. Gen. 22 ist nichts „Neues", es ist das „Alte" von Gen. 15, 6, wiederholt in neuer Konkretisierung, wie auch Rahabs Einsatz für die Israeliten die konkrete Gestalt des Glaubens an Gottes Jawort zu ihr ist, der ihr Gottes Ja zur persönlichen Gabe und Erfahrung macht. Hätte ihrem Glauben diese konkrete Gestalt des Einsatzes für Gottes Volk gemangelt (Jos. 2, 20), wäre sie nicht gerechtfertigt worden, so wenig, wie Simon den Zuspruch der Vergebung der Sünden empfangen durfte! Denn „du hast mir nicht Wasser gegeben zu meinen Füßen ..., du hast mir keinen Kuß gegeben ..., du hast mein Haupt nicht mit Öl gesalbt ..." Der Mangel an Liebe offenbart Gottes Auge den Mangel des Willens und des Herzens, ganz dem zu gehören und von dem sich beschenken zu lassen, den der Glaube erkennt und ergreift, wogegen der Reichtum der Liebe den Glaubenden als den bestätigt, als den er sich ausgibt: als einen Menschen, der im Glauben lebt von und für Gottes Gnade; denn nur er kann Reichtum der Liebe haben, weil in sein Herz „die Liebe Gottes ausgegossen ist durch den Heiligen Geist" (Röm. 5, 5). Darum gibt Gott allein der Liebe (aus Glauben) die Gewißheit seiner Liebe: die Gewißheit der Vergebung und den Genuß Seines Friedens. Diese Verkündigung des Lukas ist auch die des Jakobus, wenn er lehrt, Abraham und Rahab seien „auf Grund von Werken gerechtfertigt worden", weil Abraham seinen Sohn Isaak opferte und Rahab die Kundschafter Israels verbarg und rettete.[1]) Durch den neuen Schriftbeweis ist die Gemeinde unbedingt

---

[1]) Wenn Schlatter zu Luk. 7, 47, *ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς ὅτι ἠγάπησεν πολύ* bemerkt: „Ein Anstoß an der kausalen Kraft dieses ‚weil' entsteht nur dann, wenn die bewegten, hin und her laufenden Beziehungen des lebendigen Verkehrs in eine Reihe erstarrter Begriffe verwandelt werden. Freilich war Jesus nicht deshalb der Vergebende, weil seine Füße geküßt, gesalbt und mit Tränen gewaschen wurden. Er war es durch das, was er selber in seiner Sendung durch den Vater in jener Vollmacht war, die ihm das Recht gab, auf Erden zu sagen: ‚Dir ist vergeben.' Hätte ihn die Frau nicht in dieser seiner Vollmacht erkannt, so hätte sie ihm nicht ihre glühende Liebe zugetragen. Nun hat er aber diese vor sich, und nun ist die Frage die, wie er sie werte, ob er sie sich wohlgefallen lasse, obwohl es die Liebe einer Verschuldeten war. Wie soll er die Liebe entwerten und zertreten, wenn sie das ist, was er schaffen will und was er selbst geschaffen hat? Er hat sie nicht vernichtet, sondern dadurch wirksam gemacht, daß er ihr seine Gabe gab. Dadurch bekommt dieses ‚weil', ‚weil sie viel liebte', höchst reales Gewicht ... Es ist das ‚weil', mit dem Jesus der Sünderin ihre Liebe als den Grund beschrieb, durch den sie die Vergebung empfängt und behält," — so ist damit auf mehrere Hintergründe hingewiesen, die es reformatorischer und nachreformatorischer Theologie bis heute verwehrten, sich die Gedanken des Jakobus anzueignen (Schlatter, Das Evan-

gewiesen, die Anschauung des Apostels vom Glauben und von der Rechtfertigung als für sie gültig anzunehmen. V. 26 nimmt mit seiner Schlußfolgerung in schärferer Formulierung V. 17 auf und stellt die Gemeinde vor ein seelsorgerliches Urteil, das ihr zum göttlichen Bußruf werden muß:

„*Denn gleichwie der Leib ohne Geist tot ist, also ist auch der Glaube ohne Werke tot*“ (V. 26).

Durch die vorangegangenen Auseinandersetzungen und Schriftbeweise wird noch einmal der bereits ausgesprochene Gedanke aus V. 17 unterstrichen und durch ein anschauliches Gleichnis vor die Seele der Gemeinde gestellt: der Glaube „für sich allein“ ist nutz- und wirkungslos im göttlichen Gericht. Jakobus spricht vom Nutzen des gegenwärtigen Glaubens im künftigen Endgericht, von der Rechtfertigung des Glaubenden, die in der Rechtfertigung des Eschaton zur Offenbarung kommt. Mit diesem Gebrauch des „Glaubens“ und der „Rechtfertigung“ wird erkennbar, daß Jakobus das Rechtfertigungsgeschehen wie die übrigen neutestamentlichen Zeugen versteht: als das im Geist geschehende gegenwärtige Geheimnis göttlichen Gerichtshandelns am Menschen „in Christo“, das in der Verhandlung des Endgerichts — nach den gleichen Maßstäben und Ordnungen wie im alten Äon vollzogen — zu seiner endgültigen „Enthüllung“, „Erfüllung“ und „Erscheinung“ gebracht wird durch den, dem das Gericht seit Himmelfahrt und Pfingsten „gegeben ist“: Christus.[1]) Das von Jakobus benutzte Gleichnis hat seit der reformatorischen Beschäftigung mit V. 26 oft Ablehnung gefunden, weil man es von falschen theologischen Voraussetzungen aus und mit einem unklaren Blick für das Wollen des Jakobus falsch verstand.[2])

---

gelium des Lukas, 1931, S. 263f.). Diese Kritik Schlatters an dem „ätiologischen Denken“ der Reformatoren, das aus der göttlichen Lebensbewegung der Rechtfertigung „eine Veranstaltung macht, deren kausale Struktur nunmehr aufgezeigt werden kann‘ (Ernst Wolf), hat H. E. Weber als Neutestamentler und Dogmatiker an der Entwicklung reformatorischer Verkündigung zu orthodoxer Rechtfertigungstheorie (iustificatio imputativa!) dargestellt (vgl. „Von der Reformation zur Orthodoxie“, 1. Halbband, 1937).

[1]) Es zeigt sich bei Jakobus wie bei Paulus: „daß δικαιόω ein eschatologischer Terminus bleibt und daß das Gerechtsprechen Gottes, das im Kreuze erfolgt, das jetzt geglaubt wird und als Gegenwartsgabe feststeht, als endgültiger, vollendeter Freispruch im Endgericht erwartet wird“ (Schrenk, Theol. Wörterbuch z. N. T. II, S. 222).

[2]) „Er gibt ein Gleichnis: sicut corpus non vivit sine anima, ita fides nihil est sine operibus ... Wie ein arme similitudo ist das! Confert fidem corpori,

Was aber wollte Jakobus sagen? Ein Gleichnis, das einen Gedanken veranschaulichen soll, den Gedanken des Regungslosen; mit ὥσπερ leitet der Apostel den Satz ein. Die Regungslosigkeit und Unwirksamkeit eines Glaubens für den Christen, der ihn hat, und für Gott, der ihn ansieht, soll veranschaulicht werden, nicht das innere Verhältnis von Glauben und Handeln. Eben das interessierte freilich Luther zu seiner Zeit in erster Linie, und darum las er jene Absicht der Erklärung in den Jakobustext hinein und — stieß sich an Kanten, die gar nicht vorhanden waren. Viele Ausleger sind ihm bis in die Neuzeit darin gefolgt.[1]) Aber des Apostels Interesse konzentriert sich auf die Veranschaulichung eines regungslosen Glaubens vor dem Richtstuhl des lebendigen Gottes wie in V. 15f. auf die eines nutzlosen Glaubens. So wie der menschliche Leib ohne den Lebensgeist regungslos und im Begriff ist, in den Zustand der Verwesung überzugehen, so ist der Glaube des Christen, wenn er getrennt vom Wirken ist, regungslos; dann aber taugt er nichts für das Sein vor Gott im Gericht, und der Glaubende droht in das Nichtsein der Verdammnis und des ewigen Todes überzugehen, wo sich auch der Glaube zersetzt; wer nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat: Glauben und Glaubensbesitz. Denn er ist glaubend tot in seinen Sünden. Die nur empfangene, aber nicht verwaltete, mit Willen, Fleiß und Liebe vermehrte Gnade, sich selbst verzinsend durch den hingebenden Einsatz dessen, der sie im Glauben als das Kapital göttlichen Liebens und Lebens in Christus zu eigen erhielt — sie rettet nicht, befreit nicht, beschenkt nicht, sie verdammt und macht arm an geistlichen und himmlischen Gütern. Wo der Gehorsam des Glaubens mangelt, schwinden die Gaben des Geistes. Wo die Liebe im Glaubenden erkaltet, da weichen die Engel des Herrn, die sich um die lagern, die ihn fürchten. Sowenig wie in V. 14. 17. 19 leugnet der Apostel in diesem Vers, daß Glauben, Erkenntnis und Besitz göttlicher Gnadengaben in der Gemeinde gegenwärtig

---

cum potius fides animae fuisset comparanda!“ (W.A. Tischreden, Bd. 5, Nr. 5443, S. 157). „Die Werke können unmöglich als den Glauben beseelend gedacht werden, vielmehr sind die Werke das in die äußere Erscheinung Tretende, während der Glaube die innere Triebfeder ist,“ kritisiert ein Exeget der Neuzeit, Luthers Kritik aufnehmend (Paul Feine, a. a. O., S. 408).

[1]) Auch das Bemühen Vilmars um den Nachweis: „Jakobus stellt die Werke dem Geist und den Glauben dem Leib gleich,“ kommt — sosehr der Versuch einer neuen positiven Interpretation der Stelle anzuerkennen ist — nicht aus dem Bannkreis der alten, falschen Fixierung des Verses heraus, die eine theologische Deutung des Verhältnisses von Glaube und Werk dort zu finden meint.

sind. Das Aufregende, Gefährliche und Verderbliche ihrer Situation besteht gerade darin, daß all das da ist, aber — nichts nützt, sich nicht regt. Gemeinde mit „totem“ Glauben im Sinne des Jakobus kann sehr gesegnete, kirchlich intakte und selbstbewußte Gemeinde sein. Auch Paulus kennt sehr wohl einen solchen vom Herrn der Kirche geschenkten, aber nutzlosen Glauben, der kein „Wesen“ des Göttlichen, nicht das Bild des Sohnes im Glaubenden hervorbringt: „Und wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts “(1. Kor. 13, 2). Die Gabe Gottes „existiert“ für Gottes richterliches Urteil nur dann im Menschen, wenn er als Wollender und Denkender in ihr existiert. Das aber ist seine Sache, so zu wollen und zu denken, die ihm niemand abnimmt, auch nicht Gott![1]) Er kann nur darum bitten, daß ihn Gottes Gnadengegenwart so bewege und locke, daß er nichts Lieberes denkt und will, als „in Gott“ und „in Christo“ zu denken und zu wollen. Wo dieses Gebet unterlassen wird, da wird das Kapital des Glaubens wirkungslos, „tot“ sein, nicht „an sich“, aber für mich. Der Glaubende wird kein Gehorchender und darum kein Gerechtfertigter und Geheiligter, der den Herrn „sehen“ darf. Das aber ist diabolische Störung apostolischen Auftrags und apostolischer Verkündigung, die auch für Paulus nicht nur darin bestand, Glauben zu wecken und das Geheimnis des Evangeliums kundzutun, sondern „unter allen Heiden den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter seinem Namen“ (Röm. 1, 5).[2]) Mit dieser Zielsetzung verstand der Lehrer der

---

[1]) Auch Luther kennt ein Glauben ohne Liebe: „Reliqua autem fides, quae miracula facit, donum est dei liberale in ingratos dispersum, qui in suam gloriam operantur, quae operantur ... de quibus 1. Kor. 13, 2 si habuero omnem fidem“ (W.A. 2, 567). Es fehlt freilich die befriedigende theologische Erklärung dafür. Es drängt sich unabweisbar die Frage auf: rechtfertigt dieser Glaube von 1. Kor. 13, 2 nun oder — rechtfertigt er nicht? Wenn ja: wieso kann Gott die Glaubenden rechtfertigen, die ihre eigene Ehre suchen? Wenn nein: warum? Rechtfertigt Gott nicht „sola fide“, der doch als „ein freies Geschenk Gottes“ vorhanden ist? Für das Geheimnis der Existenz des Gerechten im Glauben gilt das gleiche, was Brunner über das Geheimnis des Menschen der Sünde im Zeugnis der Heiligen Schrift feststellt: „Nichts ist der Bibel ferner als der Determinismus, höchstens — der Indeterminismus!“ (a. a. O. S. 141).

[2]) „Paulus gelangt bis zu dem Satz, den ihm viele nicht abnehmen wollen: Schaffen wir nun das Gesetz ab? Nein, wir richten es auf! Nun aber durch das Gesetz des Geistes des Lebens!“ (Theodor Brandt, Paulus, ein Knecht Jesu Christi, 1939, S. 96).

Rechtfertigungslehre des Römerbriefes sein Amt und das Evangelium nicht anders, als es sein Mitapostel Jakobus im 2. Kapitel seines Briefes verwaltet hat.[1])

---

[1]) Eduard Thurneysen hat jüngst eine gemeindetümliche Auslegung des Jakobusbriefes vorgelegt, die mir erst kürzlich bei einem Aufenthalt in der Schweiz zugänglich wurde. (Eduard Thurneysen, Der Brief des Jakobus, 1941, Reinhardt Basel) Mau wird ihm entscheidende Sätze seiner Auslegung mit Dankbarkeit abnehmen müssen: „Der Apostel Paulus steht hinter ihm mit seinem ganzen Römer- und Galaterbrief. Kein Wort streicht er ab von dem, was dort zu lesen steht (S. 111). „Unsere Werke, unser Regen und Bewegen in einem neuen, von Gott geschaffenen Leben ist das Zeichen dafür, daß Gottes Heil über uns aufgegangen ist, das Zeichen dafür, daß wir wahrhaftig in das Licht eines neuen Tages, des Tages Jesu Christi, hineinschreiten. Wir wären noch in der Nacht des alten Lebens, wenn wir dieses Zeichen, das Zeichen der guten Werke, nicht bei uns hätten" (S. 113). „Abraham ist durch sein Werk als Gläubiger gerechtfertigt worden" (S. 117). Trotzdem muß sich aber dem Exegeten von heute die Frage aufdrängen: warum wird bei Thurneysen grundsätzlich doch nicht Luthers Lösung des theologischen Problems „Glaube und Werke", „Rechtfertigung und Heiligung" überholt? Warum wird Luthers grundsätzliches Vorbeisehen an der Verkündigung der Rechtfertigung bei Jakobus doch nur in die Bemerkung einer „unmutigen Stunde" umgedeutet? Nicht nur die vom Zeugnis der Heiligen Schrift heute gestellte theologische Aufgabe, auch das der Christenheit heute von der „Welt" und Weltgeschichte rücksichtslos vor die Füße gelegte Problem des „Humanum" und der „Humanität" läßt sich durch diese Deutung des „Sola fide" nicht bewältigen. Wir überlassen damit nur die gegenwärtig so neu aufgebrochene Idee des „Humanismus" den simplen oder feinsinnigen Versuchen, mit oder ohne „Religion" sich selbst zu rechtfertigen. „Gloria Dei, vivens homo" (Irenäus, Adversus Haereses) — wie das „sola fide" sich verwirklicht und zu verkündigen ist, hat die reformatorische Kirche mit einer Antwort „ohne Hörner und Zähne" heute — nicht zuletzt der römisch-katholischen Christenheit! — darzustellen (vgl. den katholischen Lösungsversuch bei Henri de Lubac, Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen, Dokumente, Internationale Beiträge zu kulturellen und sozialen Fragen, Heft 1—3, 1948). Sie kann es sich dabei durchaus leisten, auch bei Augustinus und augustinischer Schrifterkenntnis ganz neu in die Schule zu gehen und von ihm „das paradoxe In- und Nebeneinander von göttlichem und menschlichem Faktor im Heilsprozeß" zu lernen, von dem Walter von Loewenich in seiner Schrift „Menschsein und Christsein bei Augustin" (Chr. Kaiser, München, 1947) mit Recht bemerkt, daß es „dem reformatorisch geschulten Theologen fast als bedenklich erscheinen könnte. Jedenfalls liegt in diesem starken anthropologischen Interesse geradezu der Unterschied zwischen der augustinischen und der reformatorischen Gnadenlehre, welch letztere ganz und gar in der Frontstellung gegen den Semipelagianismus der spätmittelalterlichen Theologie zu sehen ist und in der Entschiedenheit dieses Abwehrkampfes die anthropologischen Fragen weniger berücksichtigt. So geht etwa Luther in seiner gewaltigen Schrift gegen Erasmus kaum auf sie ein. — Fraglich ist nur, ob man hier bei Augustin

von einer letzten Unklarheit oder von einer höheren Einsicht sprechen muß. Entgegen der üblichen protestantischen Interpretation neigt unsere Darstellung zu letzterem“ (S. 31). Es wird damit auf dogmatische Weise festgestellt, was wir als das Ergebnis unserer Exegese und der bisherigen exegetischen Bemühungen um Jakobus 2 ansehen: die anthropologische Aussage im „sola fide“ muß ernster und gewichtiger genommen werden, als es in der bisherigen theologischen Beschreibung und kirchlichen Verkündigung dieses Zentralgeheimnisses christlicher Existenz geschehen ist und geschehen konnte, ohne damit auch nur einen Grad von der Strenge des paulinischen und reformatorischen Dogmas zu weichen: δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι - ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι - πρὸς τῆν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ - εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Römer 3, 24—26).

Inzwischen ist von Paul Althaus, „Die christliche Wahrheit“, Lehrbuch der Dogmatik, 2. Bd. 1948, erschienen. Althaus findet Aussagen zu unserem Thema, die den Ring orthodoxer Rechtfertigungstheologie an einigen Stellen beträchtlich zu sprengen scheinen. So kann er von dem „bedingenden Zusammenhang, in dem Rechtfertigung und Erneuerung miteinander stehen“, sprechen. Gottes Rechtfertigungsurteil „geschieht nicht ohne den Blick auf das, was Gott aus dem Sünder machen will und wird. Die Rechtfertigung bleibt ein synthetischer Akt; die Erneuerung ist keinesfalls zureichender Grund der Rechtfertigung; aber die beginnende und kommende Erneuerung gehört in den Zusammenhang, in dem allein die Rechtfertigung möglich, ohne den sie nicht möglich ist. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Erneuerung zu den Bedingungen der Rechtfertigung gehört... Nicht wir haben Bedingungen zu erfüllen, sondern Gott setzt sein Rechtfertigen in einen bedingenden Zusammenhang“ (2. Bd. S. 449). Diese Sätze werden dann freilich in voller Übereinstimmung mit der reformatorischen und orthodoxen Schau entfaltet: der neue Gehorsam ist „sakramentale“ Versiegelung der empfangenen Rechtfertigung für den Glaubenden, Halt einer echten Heilsgewißheit. „Nötig zum Heile“ und doch nicht „Ursache des Heils“, ... „das endliche Heil wird uns nicht ohne den Ernst der Hingabe an Gottes Willen im Handeln zuteil“ (S. 461 f.). Aber „in dem Artikel von der Rechtfertigung haben die Werke nichts zu suchen“. — Es kann nicht unausgesprochen bleiben, daß diese Sätze weniger aussagen, als von der Heiligen Schrift in dieser Sache bezeugt wird. Der stückhafte neue Gehorsam hat eben nicht nur für die Heilsgewißheit des Gläubigen, sondern auch für das Ergehen des göttlichen Urteils, daß ihm die totale „fremde Gerechtigkeit“ des Gekreuzigten und Auferstandenen zugeeignet sei — also für das Rechtfertigungsurteil! —, konstitutive Bedeutung; ja, jenes wäre nicht möglich, wenn dieses nicht gelten würde! Weil Gott nur so gerecht spricht, indem er den Gehorsam des Glaubenden fordert und schenkt, darum geschieht's, daß der Gehorsame seines Glaubens und seiner Rechtfertigung gewiß werden darf. Das Werk des Glaubens würde uns nichts auf Erden für unsere Rettung bedeuten, wenn es nicht zuerst dem rettenden Gott im Himmel bei unserer Rettung etwas bedeutete. Darum gehört der § 66 von der „Bedeutung des Lebens im Glauben“ auch in den § 61 von der „Rechtfertigung“, so wahr Jakobus 2 zu Römer 3 gehört und umgekehrt.

Zweiter Teil

Das Problem

Es ist nach der vorangehenden Auslegung von Jak. 2 die Frage zu stellen: ist das Problem der Auslegung dieses Schriftzeugnisses lediglich ein katholisches oder evangelisches Lehrproblem oder ist es eine von Gott der Kirche vorgelegte Streitfrage, die nicht auf eine theologische rational darstellbare Lösung, sondern auf eine Glaubensantwort hinaus will, die sich nur durch zwei einander widersprechende theologische Sätze „bezeichnen", aber eben nicht „fassen" läßt? Die Kirche würde dann mit dem Problem der göttlichen Rechtfertigung (ohne sich zum Agnostizismus zu bekennen oder sich des Mangels an theologischer Gründlichkeit schuldig zu machen) an den gleichen Standort der Demut verwiesen wie mit dem Problem der Zweinaturenlehre oder des Heiligen Abendmahls.

1. Spannungseinheit im Zeugnis der Schrift und in der Theologie der alten Kirche

Die Frage, ob, inwieweit und inwiefern Gott in seinem rechtfertigenden Urteil über den Menschen das, was er tut, — sein gnädiges Handeln — und das, was der Mensch tut, — sein verantwortliches Wirken — in Anschlag bringt, ist so alt wie die Kirche Jesu Christi, ja, wie das Volk des Alten Bundes. Nicht in der Form der Fragestellung des sechzehnten Jahrhunderts, aber als die Bezeugung, Anerkennung und Bestreitung der logischen Antinomie, daß dem rechten Handeln des Menschen neben dem rechten Handeln Gottes an ihm eine entscheidende Bedeutung für sein zeitliches und ewiges Schicksal und für die Verwirklichung seines eigentlich menschlichen Wesens zukomme. Schon der alttestamentliche Kanon enthält das Problem in dem oft unvermittelten Nebeneinander von „prophetischer" und „priesterlicher" Verkündigung. Leviticus,

Deuteronomium, eine ganze Reihe von Psalmen (vgl. 1. 15. 18. 119), Sprüche Salomonis, aber auch Amos und Micha, Esra, Nehemia, Jesus Sirach erkennen dem menschlichen Handeln und Verhalten eine Bedeutung und Entscheidung zu, die auf logischem und philosophischem Wege nicht mit der prophetischen Verkündigung zu einem einheitlichen System zu verbinden ist. Dieselbe Beobachtung machen wir an den Lehr- und Lebenszeugnissen der Urchristenheit im Neuen Testament. Matthäus, Johannes (Apokalypse, Briefe, aber auch das Evangelium), Judas und Petrus (im 1. Petrusbrief), ganze Kapitel der Paulusbriefe, das Thema des Apostelkonzils, Jakobus stellen dem unbefangenen Leser eine Denkaufgabe, die er wohl in ein dogmatisches System verwandeln, jedoch nicht lösen kann. Schon der Streit um die kanonische Geltung der zwei Johannesbriefe, der Johannesapokalypse und des Jakobusbriefes weist auf diese Not, das Urteil der Kirche entscheidet sich für das schlichte Miteinander und Nebeneinander der Gegensätze im heutigen neutestamentlichen Kanon.

Die apostolischen Väter (Pastor Hermae, Ignatius, Clemens Romanus) schließen sich mit ihrem theologischen und seelsorgerlichen Denken jener Entscheidung der Kirche an. Unverkürzt und durch keine Dialektik oder Rhetorik aufgehoben, lassen sie — wie die Dokumente des apostolischen Zeitalters — die Antinomien nebeneinander stehen. Der Mensch wird „Gott-recht" allein aus der Gnade Jesu Christi, die dem Glaubenden zugeeignet wird; dem entspricht aber das Korrelativ der „Gott-rechten" Verfassung des Glaubenden, der durch Liebe Gott recht wird. „Beides," sagt Ignatius (Eph. 14, 1), „in Einheit werdend ist Gott." Die Gruppe der Nazaräer, in der man den Standpunkt der ersten judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem wiedererkennen darf, unterstreicht mit ihrer Annahme der Paulusverkündigung zu einem hebräischen Matthäus-Evangelium und mit der betonten Forderung, das Gesetz zu halten, den gleichen Sachverhalt. Mit Marcion tritt der erste Versuch in der Kirche auf, jene urchristliche Antinomie aufzulösen. Paulus wird zum Gegner der älteren Apostel, das Gesetz zum Widersacher des Evangeliums, der marcionitisch-paulinische Kanon zum Wort Gottes, zum Evangelium der Kirche Christi erklärt. Die Kirche hat diesem Versuch entschlossen widerstanden. Als Ertrag dieses Widerstandes fixieren die lateinische und die griechische Kirche Ende des dritten Jahrhunderts den neutestamentlichen Kanon der Kirche, der Jakobus, die Johannesapokalypse und die Johannesbriefe, aber eben auch das Matthäus-Evangelium als apostolische Richtschnur der Ver-

kündigung und des Wandels einschließt, und erklären damit den Versuch einer sogenannten „paulinischen“ Rechtfertigungslehre als Beschreibung des Evangeliums für widerchristlich.

Die Theologie des Westens und des Ostens behandelt das Problem traditionell in den Bahnen der apostolischen Väter, ohne es dogmatisch zu durchdringen; denn im Mittelpunkt der theologischen Reflexion stehen in diesen Jahrhunderten zunächst die großen „objektiven“ Themen der Offenbarung und der Gnade: das Trinitätsgeheimnis, das Christusgeheimnis, das Geheimnis der Kirche und ihrer Gnadenmittel, deren Lösung die providentielle Vorbereitung aller um den Rechtfertigungskomplex kreisenden Fragen der kommenden Kirchengeschichte, aber auch ihre „Lösung“ ist, — ein theologisches Denk- und Lebensgesetz der Kirche! Alle „neuen“ Probleme der Theologie und des christlichen Lebens sind Entfaltung der alten Wahrheit und nur im Zusammenhang mit den vorangehenden Entfaltungen sachgemäß zu „entfalten“.

Bei Origenes und Tertullian finden wir den Beginn einer „nova vita“ als Bedingung der Rechtfertigung des Glaubenden durch Gottes Gnadenhandeln. Der aus der Heiligen Schrift gewonnene Begriff des meritum wird jetzt entwickelt. Ganz unbekümmert heißt es bei Cyprian über die Seligkeit des Menschen, sie sei „eine Sache, die in die Macht des Handelnden gelegt sei, eine Sache ebenso schwer wie leicht“ (De op. et eleom. 26).

Augustinus erhält im Kampfe gegen Pelagius die Aufgabe zugewiesen, die altkirchliche Antinomie göttlicher Gnade und menschlicher Verantwortung theologisch zu durchdenken und gegen häretischen Mißbrauch zu sichern. Er hatte — wie später Luther — auch eine höchst persönliche und geschichtliche Erfahrung in dieser Sache. Freilich ist des Reformators Problematik nicht Augustins Problematik. Es ist nicht angängig, seine Antworten einfach für das sechzehnte Jahrhundert zu übernehmen, wie umgekehrt Luthersche Antworten nicht notwendig bei Augustin zu suchen, zu finden oder zu vermissen sind. Dazu sind die Situationen der Anfechtung, die Verantwortung des Leibes Christi, die Stadien des „laufenden“ Evangeliums durch die Welt- und Geistesgeschichte zu verschieden. Aber das darf man wohl sagen, daß Augustinus das Vergangene bestätigt und der Kirche die zukünftige Bewältigung auch der reformatorischen Probleme vorgezeichnet hat, in dem Sinne, ihr die Bahnen zu zeigen, in denen ihre neuen, „modernen“ Antworten werden verlaufen müssen, wenn sie dem Gott und dem Menschen der Heiligen Schrift dienen will. Es ist bekannt, daß auch Luther diese

Meinung seiner Zeit vertreten hat. Ob es wohl getan war von ihm, Augustins Bahnen für weite Strecken seiner Antworten auf die Frage der Rechtfertigung in der Kirche des sechzehnten Jahrhunderts dann doch zu verlassen ? Wir werden uns der Frage am Ende unserer Untersuchung erinnern.

Nach Augustinus wird der Sünder Gott recht, weil er „in Christo" Glauben hat, der sich abkehrt von dem Ich des Sünders, den geopferten und lebendigen Christus sich zu eigen macht und so in seiner konkreten geschichtlichen Situation, sich richtend und Gott liebend (zugleich mit dem Nächsten!), den Willen Gottes tut. Indem der Mensch so glaubt und handelt, rechtfertigt ihn Gott, d. h. Gott schenkt ihm Erlaß der Schuld um Christi willen und das neue Leben des Menschen vor Gott „in Christo". Die Klammer, die Gottes Rechtfertigungshandeln und das rechte Verhalten des Glaubenden umspannt, ist die Gnade Jesu Christi. „In Christo" tun wir Gott recht und rechtfertigt uns Gott „propter Christum". Immer wieder entfaltet Augustin diese Rechtfertigungslehre aus dem Apostelwort Gal. 5, 6: „In Christo Jesu valet fides, quae per dilectionem operatur." Auch der bereits vorgefundene Begriff des „meritum" wird verwandt: die Verdienste des Gerechtfertigten und die Krönung mit dem ewigen Leben sind Verdienst des Herrn und Krönung der Gnadengeschenke Gottes.[1]) Diese „rectitudo" des „in Christo" und „propter Christum" Glaubenden und „Gott-gerechten" hat Augustin entschieden gegen jene „humana benevolentia" in der Kirche behauptet, die im Widerspruch zu Paulus und seinem „Mitapostel Jakobus" einem auf Christus Vertrauenden, aber in seinen Sünden Beharrenden die göttliche Rechtfertigung zuerkennt. Paulus und Jakobus geben Zeugnis von einer Rechtfertigung, die nicht durch einen Glauben ohne Werke möglich ist. Wer das bestreitet, bezichtigt beide Apostel der Lüge. Aber die apostolischen „manifestissima et apertissima testimonia" des Paulus und Jakobus können nicht falsch sein (Enchir. 18, 67f.).

---

[1]) „Intelligendum est igitur etiam ipsa hominis bona merita esse dei munera, quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur?" (Enchird. 28. 107). „O si cognoscant se homines homines, et qui glo iatur, in Domino glorietur!" (Conf. Lib. 9, 34). „Non enim quisquam praeter istam fidem, quae est in Christo Jesu, reconciliatus est" (Ennarrat. in Ps. 104, 10). Vgl. auch dazu: „Gott lohnt im Menschen seine eigenen Werke, die Werke, die in ihm ihren Ursprung haben" (H. Graffmann, Das Gericht n. d. Werken im Matthäus-Evangelium, Theol. Aufsätze f. Karl Barth, S. 132).

2. Theologischer Stillstand im mittelalterlichen Denken

Den Grundriß dieser Augustinischen Verknüpfung von Gottes Werk und dem verantwortlichen Verhalten des Menschen vor Gott im Wunder der Christusgnade des Leibes Christi haben Frühscholastik, mittelalterliche Theologie und Frömmigkeit beibehalten. Mit, in und unter dem Tun Gottes handelt der Mensch der gnädigen Erwählung, so ist er Gott recht, empfängt Gottes Jawort und die Gaben der Kindschaft. Nicht die Höhe und Tiefe der Konzeptionen Augustins wurden bewahrt. Wann ist je die Kirche als Ganzes die Höhenwege ihrer Väter und Lehrer gegangen? Es bleibt überhaupt vorläufig bei der „privaten" Lösung des Problems im Augustinischen Denken. Ein Verkündigung, Seelsorge und Leben normierendes Dogma der Kirche, welche Beziehung zwischen Gottes Handeln und menschlichem Verhalten in der „Rechtfertigung" des Menschen bestehe und wie sie zu denken sei, gibt es noch nicht. Man orientiert sich, individuell auswählend, an den „Sentenzen" der Kirchenväter und Kirchenlehrer zu den einzelnen Loci der Heiligen Schrift. Die durchschnittliche Haltung christlichen Lebens und kirchlicher Frömmigkeit — freilich immer wieder korrigiert und aktiviert durch den stellvertretenden Dienst der Orden und Heiligen! — ist auf die Formel zu bringen: der Wille Gottes in Gesetz und Evangelium ist der fromme Mensch des Glaubens und der Liebe. Er allein hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens. Im Schoße der heiligen Kirche wird dieser Mensch geschaffen, erzogen und erhalten. So harmonisch und „mechanisch" hier das Verhältnis von göttlichem Gnadenhandeln und menschlicher Verantwortung gegeneinander ausgewogen erscheint bis zur Verflachung einer „Do ut des"-Beziehung in der Volksfrömmigkeit, das Bewußtsein einer „außerordentlichen" Gnadenberufung zum frommen Werk durch den frommen Gott, im Dienste seines Reiches und mit dem Ziel der visio beatifica seiner Heiligen und Auserwählten, geht der Christenheit doch nie verloren. Dafür ist ebenso die stete Liturgie des Gottesdienstes — z. B. die regelmäßige conclusio eines Gebetes zu Gott Vater „per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum: Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus: per omnia saecula saeculorum" — wie der spekulative Versuch der Anselmschen Satisfaktionslehre, das Geheimnis der Inkarnation und die Gewißheit des Glaubenden vor Gott zu begründen, zwingender Beweis, wobei gut zu wissen ist, daß der große Kirchenlehrer — und Augustin war darin sein Vorbild — seine Dogmatik in steter kontemplativer

Hingabe an den dreieinigen Gott und in seelsorgerlicher Bemühung um die Heilsgewißheit der Seelen getrieben hat.[1]) Die Hochscholastik führt die Denkarbeit Augustins und Anselms zu unserem Thema fort, Bonaventura in biblizistischer Konzentration, Thomas von Aquino mit dem erstmaligen Bemühen, das zusammenhanglos nebeneinanderstehende Gefüge der Vätersentenzen mittels der neu entdeckten aristotelischen Philosophie in ein Denksystem zu fassen. Die Liebe des Ewigen, die sich als gottförmiges Handeln, als das Tun des Ewigen für Gott und Menschen darstellt — bei Bonaventura; der Mensch als die causa secunda, die von Gott, der causa prima, in Bewegung gesetzte Eigenbewegung der menschlichen Geistesseele in Richtung auf ihren Endzweck Gott — bei Thomas: es ist und will sein die Fortsetzung der Augustinischen Schau des Menschen vor Gott: der recht Handelnde empfängt Gnade — der Begnadete handelt recht. Die Unterscheidung von „meritum ex condigno", das Christus allein hat und gibt, und „meritum ex congruo", das der in Christus Gerechtfertigte bringen darf, ist bei dem Aquinaten durchaus noch keine „Spielerei", sondern der demütige Versuch, jene logische Antinomie, die von der Heiligen Schrift und Lehre und Frömmigkeit der alten Kirche durchgehend bezeugt wird — daß Gottes Gnadenhandeln des Menschen Verantwortung nicht aufhebt, vielmehr fordert und schafft! — in philosophischen Kategorien darzustellen. Wer das bestreitet, hat Thomas nie gelesen oder nicht verstanden.[2])

---

[1]) „Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti Deus pater dicit: accipe Unigenitum meum et da pro te; et ipse Filius: tolle me et redime te" (Cur deus homo, 2, 20). Dazu aus dem Gespräch eines Sterbenden mit Gott, den Anselm berät: „Und wenn er sagt, daß du ein Sünder bist, so sprich: Herr, ich stelle den Tod unseres Herrn Jesu Christi zwischen dich und meine Sünde. Und wenn er dir sagt, du habest die Verdammnis verdient, so antworte: Ich setze den Tod unseres Herrn Jesu Christi zwischen dich und meine bösen ‚Verdienste' und erkläre sein Verdienst für das meine, das ich haben sollte und nicht habe" (Nach Chemnitz, Loci theologici, II, 227).

[2]) „Es kann nur ein Verdienst des Menschen bei Gott gemäß der Voraussetzung einer göttlichen Anordnung geben, d. h. dergestalt, daß der Mensch durch seine Werktätigkeit das gewissermaßen als Lohn gewinnt, wozu ihm Gott des Wirkens Kraft zugeteilt hat" (Summa theol. Prima Secundae, 114. Untersuchung, 1. Art.).

3. Der Ruf des Evangeliums nach personaler Existenz

Noch hat freilich bei ihm die Frage nicht die Gestalt angenommen, wie wir sie seit der Reformation als „moderne“ Menschen kennen. Aber sie meldet sich an in der mittelalterlichen Kirche, Theologie, Frömmigkeit, Kunst, Wissenschaft, Politik und Wirtschaft, als die Frage nach dem Subjekt „Mensch“, nach dem individuellen Geist, nach der persönlichen Erfahrung, nach der menschlichen Verantwortung. Der deutsche Geist mag zur Stellung dieser Frage besonders prädestiniert sein. Aber das Problem ist nicht deutsch, auch nicht allein zeit- und geistesgeschichtlich motiviert. Es ist Entfaltung des Evangeliums in einem neuen, bisher noch ungewandelt verbliebenen Sektor allgemeinmenschlichen Denkens und Erlebens, der nun auch um seine christliche und wahrhaft menschliche Erlösung und Verwandlung zu ringen hat. Die objektive Gabe des Evangeliums, die Gegenwart des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Heilsordnung seiner Kirche, die Sammlung seines Volkes unter allen Völkern des Abendlandes — das alles wurde bis jetzt geschichtliches Ereignis in der Geschichte der Kirche, der Theologie und der Frömmigkeit — drängt mit göttlicher Zielstrebigkeit zur Erlösung und Formung des einzelnen Ich. Die Gnade verlangt nach der Person und die Person verlangt nach der Gnade! Wie findet Gott seinen Ort in mir und wie finde ich meinen Ort in ihm? Es ist die Frage nach der Selbst- und nach der Gottes-Gewißheit des christlichen Menschen, weiterhin nach der personalen Verwirklichung dessen, wozu ihn Gott in seinem objektiven Heilshandeln gemacht hat und machen will. Der Mensch „ist“ nicht, wie ein Stein „ist“. Der Mensch als Mensch „ist“ nur, wenn er erkennen, wollen, begehren, tun, also sein will, was er ist. Das Erwachen, das Zu-sich-selbst-kommen des Begnadeten, so wie auf dem Gemälde Michelangelos (selbst ein riesiges Symbol der beginnenden Neuzeit!) Adam, berührt vom Finger Gottes, zu „sich selbst kommt“ und sich erhebt als Gestalt der Schönheit und Kraft — das ist die gewaltige geistige Bewegung, die nun unaufhaltsam in Mystik, Humanismus und Renaissance, geboren im Schoße der Kirche, genährt von den ewigen Kräften in Gottes Wort und den heiligen Sakramenten durch Zeiten und Menschen geht. Es wird das Schicksal des Abendlandes bedeuten, ob diese Bewegung den Menschen nur noch tiefer und liebevoller in den Schoß des dreieinigen Gottes bettet oder in den diabolischen Strudel der Selbstvergötterung und Gotteslästerung hineinzieht. Hier beginnt das Zeitalter der „abendländischen Entscheidung“! Und man

entscheidet sich in den ersten Anfängen des Durchdenkens und Durchleidens transzendentalen Personalismus' und göttlichen Aktivismus' des Einzelnen nicht anders, als es in der Linie altchristlichen und biblischen Denkens liegt: ob nun der Künstler Michelangelo Buonarroti in Beten und Fasten sich der rettenden und heilenden Barmherzigkeit des Gekreuzigten in die Arme wirft und als ihr Gefangener seine Sibyllen und Propheten in der Sixtinischen Kapelle schafft, jene demütigen und nachdenkenden, bewegten und bewegenden, schöpferischen und führenden Gestalten erlösten und geheiligten Menschentums; oder ob der heilige Abt Bernhard von Clairvaux — der Verwirklicher kontemplativen Lebens und demütigen Sichgenügenlassens an der Liebe Gottes, aber zugleich der ungekrönte Herrscher über Päpste, Könige und Völker — predigt: „Es ist not und du mußt erst glauben, daß du Vergebung der Sünde nicht haben könntest denn allein durch Gottes Gnade, und danach, daß du auch sonst hernach keine guten Werke haben und tun könntest, wenn Gott dir's nicht gibt, endlich, daß du das ewige Leben mit keinen Werken verdienen kannst, wenn dir dasselbige auch nicht ohne Verdienst gegeben wird" (Sermo in annunt. b. Mariae, 1, 2. MSL 183) — es ist die alte und ewige Antinomie, an der sie leiden, aber nicht zerbrechen, die sie ertragen, aber nicht auflösen.

4. Verlust der urchristlichen Spannungseinheit in der spätmittelalterlichen Kirche

Doch die Auflösung bereitet sich vor, und wird damit — „confusione hominum et providentia Dei" — zur Vorbereitung und Schöpfung des Problems der Reformation und der Neuzeit. Die Klammer nämlich, die das Gnadenhandeln Gottes und das verantwortliche Wirken des Menschen im Ereignis der Rechtfertigung zusammenhielt, das „Christus extra nos", „in nobis", „propter Christum" und „in Christo" des Paulus, des Augustin, des Anselm von Canterbury und des Thomas droht zu zerbrechen: jenes augustinische Gebet, daß der Mensch sich als Mensch erkennen und allein in Christo sich als Gerechtfertigter rühmen möchte," beginnt überhört zu werden. Die Tragik der Entwicklung — sofern wir die göttliche Führung nach ihrer menschlich-historischen Seite einmal so bezeichnen dürfen — besteht in dem Zusammenfallen der Frage nach dem Subjekt und der Person des Menschen im Heilsvorgang mit der

Herrschaft des Nominalismus und des aristotelischen Formalismus im späten Mittelalter. Seit Duns Scotus, Occam und Biel tritt an die Stelle der realistischen Einheit von Gott und Mensch im gläubigen Umgang kirchlicher Verkündigung und Sakramentsfrömmigkeit eine Diastase von Gott und Mensch und eine Herrschaft des Begriffs, die eine Steigerung und Überschätzung der menschlichen Kräfte sowie ein Gegenüber von Gott und Mensch erzeugt, das auf die Botschaft, die Kirche und den Menschen selbst zerstörend wirken muß, um so mehr, als die Forderung des Zeitgeistes im Spätmittelalter auf Geltung und Durchsetzung des Subjektiven und Individuellen solche Betonung begünstigen mußte. Das Subjekt des natürlichen und des begnadeten Menschen, dem doch sein Subjektsein allein als Anteil an Gott in der Gemeinschaft des Leibes Christi zu eigen wird, verselbständigt sich nun derart, daß sein Umgang mit Gott zwangsläufig den Charakter des Handels („Jahrmarkt" wird es Luther nennen!), der Umgang Gottes mit ihm aber den Charakter des „verborgenen Gottes" und des Richters annehmen muß. D. h. aber: christliches Glauben und Handeln muß ein Hin und Her zwischen Hochmut und Zweifel, zwischen Vergötzung und Verachtung der Kirche, zwischen Heuchelei und Angst sein. An dem Miteinander von Gottes Tun und Menschen-Tun ändert sich nichts. Aber die ehemals als Offenbarung des mit seinem Volke vereinten Christus gedachte und gelebte Antinomie mußte mit dem Augenblick widerchristlich, gottlos, anmaßend und unwahr werden, da sie nicht mehr der Erfahrung des ganz für Gottes Willen verschlossenen Sünders und des allein in der Christusgemeinschaft wiedergewonnenen Gottes entsprang. Es hieße den historischen Sachverhalt verfehlen, wenn behauptet würde, das kirchliche Dogma habe jemals eine Lehre vertreten, die jener spätmittelalterlichen, der Christus-Umklammerung entglittenen Frömmigkeitshaltung entsprochen hat. Aber das muß freilich gesagt werden: das durchschnittliche Denken und Handeln war von einer Gottes-Anschauung und einem Menschenbild bestimmt, das die traditionelle Christus-Klammer um Gottes Werk und christliches Wirken sprengte und damit auch den Inhalt der Klammer, nämlich die bisherige Form der christlichen Existenz des abendländischen Menschen, auflöste. Die Tatsache dieser Auflösung tritt in den religiösen, sozialen und politischen Zuständen des beginnenden sechzehnten Jahrhunderts zutage: die weithin unterchristliche Gottesbeziehung von Priestern und Laien, die Ehrfurchtlosigkeit im kirchlichen Leben, der Mangel an geheiligtem Christenwandel im kirchlichen Volk und in den Orden, der Mechanismus der religiösen Praxis bis in das

Heiligtum hinein, die sozialen Mißstände inmitten der christlichen Gesellschaft und Staaten, der weit verbreitete Zweifel an der Wahrhaftigkeit und Gültigkeit der gelebten kirchlichen und christlichen Existenz. 1520 kann Luther schreiben: „Wir finden ihrer viele, die da beten, fasten, stiften, dies und das tun, ein gut Leben führen vor den Menschen, welche, so du fragst, ob sie auch gewiß seien, daß es Gott wohlgefalle, was sie also tun, sprechen sie: Nein. Sie wissens nicht oder zweifeln daran. Darüber sind auch der groben Gelehrten etliche, die sie verführen und sagen, es sei nicht not des gewiß zu sein: die doch sonst nichts anderes tun denn gute Werke lehren ... Es sind viele darüber toll geworden und vor Angst in allen Jammer gekommen" (W.A. 6, 205. 208). Die Christenheit schreit nach einer Neubegründung ihrer fragwürdig gewordenen christlichen Existenz, nach der Wiedergewinnung des Wurzelbodens, aus dem göttliche Würde und menschliche Verantwortung eines katholischen Christen gewachsen waren. Aber dieser Ruf nach der Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern ergeht in der Gestalt einer ganz neuen, der Kirche und Menschheit von Gott aufgegebenen Selbstbesinnung, auf die — wie wir zu zeigen versuchten — die Geistesgeschichte der Kirche und die Verkündigung des Evangeliums seit Jahrhunderten in geheimnisvoller Vermischung von göttlichen und menschlichen Kräften, von Segen und Fluch hinbewegt wurde. Es ist die gottgewirkte Selbstbesinnung des corpus mysticum Christi: wie wird der Mensch der Gnade Christi, seiner selbst und Gottes gewiß als Mensch vor Gott und in Gott und kommt somit Gott zu seinem Recht in ihm und der Mensch zu seinem Recht in Gott? Wäre die Zeit der Reformation nur eine Stunde der Erneuerung der Kirche und des Christentums gewesen — wie es öfter solche Stunden in der Geschichte der Kirche gegeben hat und geben wird —, bestünde kein Anlaß, sich ihrer mehr als mit Ehrfurcht und Dankbarkeit gegenüber vergangenen Wohltaten Gottes im Leben der Kirche zu erinnern. Weil sie aber der Beginn der göttlichen Stunde ist, in der der Christenheit auf Erden — und durch sie der ganzen Menschheit! — die Frage gestellt und beantwortet werden soll, was es um den wahren Menschen vor Gott und in Gott sei, damit aber der Christenheit — und der ganzen Menschheit durch sie! — in neuer und weit vollkommenerer Weise denn bisher das ewige Evangelium Gottes geoffenbart werden soll, darum ist das Verständnis der Reformation und das Horchen auf ihre Stunde das Kriterium für die Kirche, ob sie Dienerin ihres Hauptes und der nach Heiligung und Weisung rufenden Menschheit ist. Denn von welcher Frage wird der Christus Gottes und

die ganze Menschheit — auch wenn sie es anders ausdrückt! — mehr bewegt denn von dieser: Was ist es um den wahren Menschen vor Gott und in Gott? —

5. Der reformatorische Auftrag: Rückkehr und Fortschritt

Als Werkzeug für den Dienst einer Neubegründung der christlichen, katholischen Existenz des Menschen und für den Ausruf des Neuen im Evangelium — nicht eines neuen Evangeliums! —, wofür die Zeit nunmehr erfüllt ist im weltgeschichtlichen Plan Gottes, wird Martin Luther berufen. Es ist nunmehr zu fragen, ob er diesen Dienst an der Kirche und Menschheit dem Evangelium gemäß vollzogen hat, wie es die Heilige Schrift bezeugt und die Kirche in Lehre und Leben aufgenommen hat. Bemühen wir uns, den „Sehakt" Luthers im sechzehnten Jahrhundert und in der Kirche des Spätmittelalters zu gewinnen, der uns des Reformators Auftrag und — Grenzen zu erkennen gibt, um die er selbst sehr wohl wußte, wenn er etwa „nicht eben wünschte, daß meine Bücher länger als dieses Jahrhundert hindurch, dem sie gedient haben, dauern mögen" (Annotationes in aliquot capita Matthei, 1538). „Haec causa est, quare meos libros non cupiam ultra hoc seculum, cui servierunt, extare. Deus dabit aliis seculis suos operarios sicuti fecit semper" (W. A. 38, 448).

Im Sermon von den guten Werken lesen wir: „Hütet euch vor den falschen Propheten ... das sind alle, die durch viele gute Werke (wie sie sagen) Gott sich wohlgefällig machen wollen, und Gott seine Huld gleich abkaufen, als wäre er ein Trödler und Tagelöhner, der seine Gnade und Huld nicht umsonst geben wollte, das sind die verkehrtesten Menschen auf Erden. — Zweifeln wir aber daran oder haltens nicht dafür, daß Gott uns hold sei, an uns Gefallen habe, oder vermessen uns allererst durch und nach den Werken ihm zu gefallen, so ist's lauter Trügerei, auswendig Gott geehrt, inwendig sich selbst als einen Abgott gesetzt ... unter tausend nicht einer ist, der nicht sein Trauen darein (in die Werke) setzt, vermeint dadurch Gottes Huld zu erlangen und seiner Gnade zuvorzukommen, einen Jahrmarkt daraus zu machen, welches Gott nicht leiden kann, der seine Huld umsonst versprochen hat, will, daß man an derselben anhebe durch eine Zuversicht und in derselben alle Werke vollbringe, wie sie genannt sind" (W. A. 6, 210f.). In diesem Ausschnitt sind alle Probleme der Zeit

und die Lösung, die Luther für sie zu geben hat, enthalten. 1. Man will ein Mensch Gottes sein. 2. Man will seiner selbst als Mensch Gottes gewiß sein. 3. Man will Gottes Gnade und Wohlgefallen. 4. Man bemüht sich um diese Selbstgewißheit als Mensch Gottes und der Gnade durch die Verrichtung der „guten Werke“ des Kirchenchristen. 5. So wird der Umgang mit Gott ein Geschäft zwischen Gott und Mensch, eine Lästerung, der Heiligkeit und der Liebe Gottes in der Gnade des Christus. 6. Man wird vermessen oder verzweifelt. 7. Man lebt in einer Illusion der Gottes- und Selbstgewißheit oder im Verzicht darauf. 8. Das ist der „verkehrte Mensch“.[1] Die Kritik an diesem „verkehrten Menschen“ faßt Luther in der einen Feststellung zusammen: die „Umklammerung“ des denkenden und handelnden Menschen durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus fehlt seinen Zeitgenossen. Darum der lästernde Trödelhandel mit Gott im „frommen Werk“, darum das Leben in der Illusion der Gottes- und Selbstgewißheit oder der Verzicht auf sie, darum die Verwandlung alles dessen, was bisher christliche Pflicht, Sitte, Würde und Nutzen des Menschen war, in unwahrhaftigen und nutzlosen „Betrieb“. Luther zitiert über diesem „verkehrten Menschen“ seiner Zeit Sap. Salom. 5, 6: „Sie haben Gottes Weg nicht erkannt, und die Sonne der Gerechtigkeit ist uns nicht aufgegangen“ (W.A. 6, 208).[2] Für diese Wunde gibt es nur eine Salbe: die Neugründung der christlichen Existenz in der Person des gekreuzigten, auferstandenen und zur Rechten Gottes regierenden neuschaffenden Christus. „An seiner Huld anheben“ nennt es Luther. Denn allein in der Christus-Umhüllung unseres Leibes und unserer Seele wird der Mensch Gottes als seines Vaters und Herrn, aber auch seiner selbst als Mensch und als Person gewiß, die weiß, was er will und nicht will; was er kann und was er nicht kann; wozu er da ist und wo er hin geht. Denn „in Christo“ und „propter Christum“ werden ihm alle Wunden geheilt, die ihn nicht zur Gottes- und Selbstgewißheit kommen lassen, die die Zierde des wahren Menschen nach Gottes Bilde ist, die Wunden der Schuld, der Sünde, des Todes, der religiösen und sittlichen Ohnmacht, des Mitmenschen, des sozialen Unrechts, des Rätsels der Weltgeschichte. „Siehe, also mußt du Christum in dich bilden und sehen, wie in ihm Gott seine Barmherzigkeit dir vor-

---

[1]) Vgl. dazu die übereinstimmende Fragestellung in Art. IV und XX der Confessio Augustana Invariata.

[2]) Vgl. C. A. XX: „Wer nun meinet, solches („mit Gott versöhnen und Gnade erwerben . . .“) durch Werke auszurichten und Gnade zu verdienen, der verachtet Christum und suchet einen eigenen Weg zu Gott wider das Evangelium.“

hält und anbietet ohne alle deine vorkommenden Verdienste und aus solchem Bild seiner Gnaden schöpfen den Glauben und Zuversicht der Vergebung aller deiner Sünden. Darum hebt der Glauben nicht an den Werken an, sie machen ihn auch nicht, sondern er muß aus dem Blut, Wunden und Sterben Christi quellen und fließen ..." (W.A. 6, 216). Durch diese Predigt und Seelsorge gewinnt Luther der Christenheit das biblische und katholische Geheimnis christlichen Lebens aus der Wahrheit zurück und schenkt ihr ganz neu die echte, weil göttliche Möglichkeit des Menschen, einsam und verantwortlich vor der Majestät Gottes stehend Gottes, seiner selbst, der Kirche und der ganzen Welt froh und gewiß zu werden. „Weil ich Gottes Wort habe, so habe ich Christum bei mir samt allen lieben Engeln und allen Heiligen von Anfang der Welt" (Wochenpredigten über Matth. 5—7 1530—1532, W.A. 32, 500ff.). „Durch Christum wird alles im Herzen süße und bringet zum Leben und ewigen Freuden." Aber mit dieser Auskunft „Christus solus" ist noch nicht die Menschheitskrise des Abendlandes überwunden. Luther sagt nun seiner Zeit auch, wie der Mensch „in Christus allein" Gott und sich selbst finden und gewinnen kann, nämlich nur so, „daß man an seiner Huld anhebe durch eine Zuversicht", d. h. allein durch den Glauben.[1]) Was versteht Luther unter dieser conditio sine qua non der Rechtfertigung, durch die Gott zu seinem Recht und Ort im Menschen und der Mensch zu seinem Recht und Ort in Gott kommt: „allein durch den Glauben" ? Der Glaube ist nach Luther durch Christus (mittels des zugesprochenen Worts und verwalteten Sakraments) geweckte, liebende Vereinigung des denkenden und wollenden Menschen mit dem gegenwärtigen, in ihm wesenden Christus der Passion, der Ostern, der Himmelfahrt und der Pfingsten und: das gleichzeitige Nein der „abnegatio sui, mortificatio carnis" zu dem alten „Ich" des Unglaubens und der Sünde in Reue und Buße.[2]) Wir müssen auch darin

[1]) Auf das Problem der fides theologica und der fides fiducialis in Luthers Glaubensbegriff braucht im Rahmen unserer Überlegungen nicht näher eingegangen zu werden. Nur am Rande sei bemerkt, daß hier aus polemischen Gründen bei Luther Überbetonungen der fides fiducialis festzustellen sind, aber keinesfalls sein Glaube nur durch „affektive Momente" bestimmt ist. Das läßt sich mit Leichtigkeit aus seinem Schrifttum und aus den Bekenntnisschriften nachweisen.

[2]) „Glaub in Christum, in welchem ich dir zusage alle Gnade, Gerechtigkeit, Friede und Freiheit; glaubst du, so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht. Denn das dir unmöglich ist mit allen Werken der Gebote ..., das wird dir leicht und kurz durch den Glauben. — Wenn die Seele Gottes Wort festiglich glaubt, so

ganz dem Reformator folgen: diese Christus „glaubende", d. h. ihn lobende und liebende, unser altes „Ich" hassende Verschenkung und Hingabe des Herzens ist ausschließlich die angemessene Haltung, die dem Menschen zu seiner „Rechtfertigung" verhilft, d. h. zu seinem personhaften Stand und Wesen „in Gott", als ein Mensch, der Gott recht

---

hält sie ihn für wahrhaftig, fromm und gerecht, damit sie ihm tut die allergrößeste Ehre, die sie ihm tun kann, denn da gibt sie ihm recht, da lässet sie ihm recht, da ehret sie seinen Namen und lässet mit sich handeln, wie er will ... Wenn denn Gott sieht, daß ihm die Seele Wahrheit gibt und also ehret durch ihren Glauben, so ehret er sie wiederum und hält sie auch für fromm und wahrhaftig und sie ist auch fromm und wahrhaftig durch solchen Glauben, denn daß man Gott die Wahrheit und Frömmigkeit gebe, das ist recht und Wahrheit und macht recht und wahrhaftig, dieweil es wahr ist und recht, daß Gott die Wahrheit gegeben wird. — Nicht allein gibt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Wort gleich wird aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folgt, wie St. Paulus sagt, daß Christus und die Seele ein Leib werden, so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein; das, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi" (W.A. 7, 24-25). — „Wenn wirs recht ansehen, so ist die Liebe das erste oder eher zugleich mit dem Glauben. Denn ich möchte Gott nicht trauen, wenn ich nicht gedächte, er wolle mir günstig und hold sein, wodurch ich ihm wieder hold und bewogen werde, ihm herzlich zu trauen und alles Guten zu ihm zu versehen" (W. A. 6, 210). „So du siehst, daß dir Gott hold ist ... muß dein Herz süß und Gott wiederum hold werden und also die Zuversicht aus lauter Gunst und Liebe heranwachsen, Gottes gegen dich und deine gegen Gott. Also lesen wir noch nie, daß jemandem der Heilige Geist gegeben sei, wenn er gewirkt hat, aber allezeit, wenn sie haben das Evangelium von Christo und die Barmherzigkeit Gottes gehört. Aus demselben Wort muß auch noch heute und allezeit der Glaube und sonst nirgends herkommen. Denn Christus ist der Fels, da man Butter und Honig draus säugt" (W.A. 6, 216). — „Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo „Poenitentiam agite etc." omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit. — Non tamen solam intendit interiorem, immo interior nulla est, nisi foris operetur varias carnis mortificationes. Manet itaque poena, donec manet odium sui (id est poenitentia vera intus) scilicet uspue ad introitum regni coelorum. — Nulli prorsus remittit deus culpam, quin simul eum subiiciat humiliatum in omnibus sacerdoti suo vicario" (Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, 1517; W.A. 1, 233). — „O wenn wir wüßten, was Strafe solch willige Schamröte zuvorkäme und wie einen gnädigen Gott sie macht, daß der Mensch ihm zu Ehren sich selbst so vernichtet und demütigt. — Es ist kein Fasten, kein Beten, kein Ablaß, kein Wallen, kein Leiden nimmer so gut, als diese willige Scham und Schand, darin der Mensch recht ... demütig, das ist der Gnaden begreifig wird. — Ich weiß auch nicht, ob der einen rechten, lebendigen Glauben habe, der nicht so viel leiden oder sich zu leiden begeben will, daß er vor einem Menschen zu Schanden wird und ein solch klein Stück von dem heiligen Kreuz nicht tragen will" (Von der Beicht, ob der Papst Macht habe zu gebieten 1521, W.A. 8, 176f.).

ist und dem Gott sein Recht widerfahren läßt mit der Verleihung aller Kindschaftsgaben — propter Christum.[1]) Auch mit dieser Forderung hat Luther das Evangelium der Heiligen Schrift und der Kirche Jesu Christi von jeher wieder auf den Leuchter gestellt. „Sola fide" — das ist nicht nur lutherisch, paulinisch oder reformatorisch, das ist urchristlich, katholisch, kirchlich, ja, der Adel wahren Menschentums; denn so dient der Mensch dem obersten Gesetz seines Lebens, das ihn zum Menschen, d. h. zum Bilde Gottes macht: indem er glaubend zum Tempel Gottes wird und glaubend aufhört, eine Behausung Satans zu sein, sola fide! „Dieser Glaube, Treue, Zuversicht des Herzens gründlich ist wahrhaftige Erfüllung dieses ersten Gebotes, ohne welchen sonst kein Werk ist, das diesem Gebot möge genugtun . . . Derhalben spricht wohl St. Augustinus, daß des ersten Gebotes Werk seien Glauben, Hoffen und Lieben" (W.A. 6, 209f.).[2])

---

[1]) In Richtung auf das „genuin reformatorische Verständnis der Rechtfertigung als synthetisch-forensisch" bei H. E. Weber (Von der Reformation zur Orthodoxie) umschreibt Ernst Wolf „die reformatorisch-existentielle Fassung" des „sola fide" als die „sachgemäße Entsprechung zum Paulinischen ‚in Christo'; beide legen dasselbe Zeugnis ab" („Verkündigung und Forschung, Theol. Jahresbericht 1940, S. 165). Man möchte sehnlich wünschen, daß darüber in lutherischer Theologie von heute nicht mehr verhandelt werden müßte!

[2]) Derselbe Sünder, der durch Gottes Barmherzigkeit ohne jede Spur oder Möglichkeit von Verdienst ex iniusto iustus fit, gewinnt damit und in demselben Augenblick ohne Anheben eines neuen Aktes die Kraft, als Kind Gottes zu existieren, zu wandeln und zu handeln. Ohne Anheben eines neuen Aktes! Ohne daß eine zweite Einwirkung Gottes, etwa das weitere Glied einer zeitlich verlaufenden Heilsordnung, nötig wäre, die man dann als sanctificatio von der iustificatio begrifflich trennen müßte." — „Die nova vita will freilich mit hineingenommen werden aus Luthers Fülle in seine Rechtfertigungsformel. Das Schöpferische des neuen Verhältnisses zu Gott, das müssen wir auch erfahren, daß wir auffahren mit Flügeln wie Adler" (Martin Rade, Luthers Rechtfertigungsglaube, seine Bedeutung für die 95 Thesen und für uns, 1917, S. 9 u. 29). Das ist der ganze und lebendige Luther. Wir weisen mit Nachdruck darauf hin, um dem Mißverständnis unserer Kritik vorzubeugen, als richte sie sich gegen die falsch verstandene forensische Rechtfertigungslehre lutherischer Orthodoxie, die weder mit Artikel IV der Apologie Melanchthons noch mit dem Verständnis Luthers übereinstimmt, wonach die Glaubensgerechtigkeit so zu denken ist, „ut eadem iustitia Deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus quod ipse est, ut in ipso simus, et suum esse nostrum esse sit" (Operationes in psalmos 1519—1521, W.A. 5, 144).

6. Mangel der theologischen Verständigung bei Luther

Dennoch müssen wir an dieser Stelle der reformatorischen Botschaft einhalten und fragen, ob hier das „sola fide" wirklich evangelisch (d. h. als Entfaltung der Frohbotschaft des apostolischen Zeugnisses im Neuen Testament) und wirklich katholisch (d. h. als Aufnahme der Lehre und des Lebens der allgemeinen und apostolischen Kirche aller Zeiten) zur Geltung gebracht wurde. Unsere Frage setzt nicht an der Stelle ein, wo Luther sagt: „Von dem Glauben und keinem anderen Werk haben wir den Namen, daß wir Christusgläubige heißen als vom Hauptwerk ... Trauen festiglich, daß er Gott wohlgefalle, ist nicht möglich denn einem Christen, mit Gnaden erleuchtet und befestigt" (W.A. 6, 206), aber dort, wo er sagt, wie er dieses rechtfertigende „sola fide" verstanden wissen will, nämlich als Gegensatz zu jeder Haltung und als Ausschluß jedes Wirkens des Subjekts Mensch, die für Gott Anlaß sein könnten, den Menschen als „Gott-gerecht" freizusprechen, anzunehmen und zu bestätigen. Luther behauptet nämlich, das „in Christo" und „propter Christum" „sola fide" Gott recht werden könne nur die Bedeutung haben: „ein Christ ist, der rein ist von allen Werken und hängt allein an Christus." „Unsere Macht und Stärke steht nicht in unserem Werk und Glauben, sondern daß du deinen Glauben an das Wort hängst, das unsere Heiligkeit und unser Sieg ist." Luther radikalisiert also seine Abwehr des Menschen seines Jahrhunderts, der Gott etwas bringen will — sei es nun seine Glaubens- und Liebeshaltung, sei es ein Werk der Reue und Buße —, das Gott den Spruch der Rechtfertigung entlockt, in der Weise, daß selbst der Glaubens- und Liebesakt des Christen als ein „Überkommenwerden" von den Kräften des Heiligen Geistes kein eigentlich verantwortliches Werk des Menschen ist, das „in sich" für den Rechtfertigungsakt Gottes ins Gewicht fällt. „Propter Christum" empfängt der Glaubende den Freispruch Gottes nicht, weil er als ein Glaubender vor Gott steht und wirkt, sondern weil er als der Glaubende sich ganz auf Christum geworfen hat. Weil der Glaube Hängen an Christo, nicht weil er die Haltung des Glaubens ist, darum ist der Glaubende Gott recht und ist der Glaubende seiner selbst als Mensch Gott gewiß. Luther weiß wohl darum, daß der Glaube „das allererste, höchste, beste Werk" des Menschen ist; daß tägliche Reue und Buße, Sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten im Namen Christi „über alle guten und bösen Werke geht"; daß der Glaube „exercitia et opera", allerlei „äußerliche Tötungen des Fleisches" bei

sich hat; denn „stehet die Gerechtigkeit im Glauben, so ist klar, daß er allein alle Gebote erfüllt und alle ihre Werke rechtfertig macht, sintemal niemand rechtfertig ist, er tue denn alle Gottes Gebote. Wiederum können die Werke niemand rechtfertigen vor Gott ohne den Glauben".[1]) Aber Luther vermag diese Wendungen nur „absque ullo respectu meritorum aut iustificationis" (De votis monasticis Lutheri iudicium, 1521, W.A. 8, 604) zur Darstellung des rechtfertigenden Glaubens zu gebrauchen, der von allem, was die Person ist, denkt, will, tut, absieht auf die „aliena iustitia" des leidenden und lebendigen Christus „extrin-

---

[1]) W.A. 6, 211. Vgl. auch zu Röm. 1, 17 aus der Römerbriefvorlesung „in solo evangelio revelatur iustitia Dei (i. e. quis et quomodo sit et fiat iustus coram Deo) per solam fidem, qua Dei verbo creditur ... Iustitia enim Dei est causa salutis. Et hic iterum iustitia Dei non ea debet accipi, qua ipse iustus est in se ipso, sed qua nos ex ipso iustificamur, quod fit per fidem evangelii ... Et dicitur ad differentiam iustitiae hominum quae, ex operibus est" (Römerbriefvorlesung, Luthers Werke, 5. Bd., ed. Erich Vogelsang, S. 223f.). „Tum dices: Ego sum omnium miserrimus in terris, et non est infortunatior me. Et das machet einen demütigen Menschen et facit Raum, ut veram remissionem accipias. Ubi ista humilitas non praecedit, non est remissio peccatorum. Ideo hoc Evangelium pertinet ad veros Christianos qui peccatum vere sentiunt" (W.A. 32, 165).

Rade hat also recht: „So einfach, wie manche Lutheraner sich's denken, ist das mit der Heilsgewißheit für Luther nicht! Der iustus nach Gottes Gnadenwillen, nach Luthers Gnadenverständnis ist zwar seines Heiles gewiß, hat aber diese Gewißheit nur, indem er den stetigen Kampf gegen seine Sünde als ein ihm auferlegtes Kreuz im Glauben tapfer auf sich nimmt ... Luther sollte einen Glauben lehren, der die guten Werke nicht einschlösse? Was Gott fordert von dem Sünder, der sich im Glauben zu ihm bekehrt, ist ja gar nichts andres als seine herzliche und wahre Reue mit dem Vorsatz, ‚hinfürder das Kreuz Christi' zu tragen und die Werke der Kasteiung seines Fleisches, der Liebe und Barmherzigkeit gegen den Nächsten zu üben." — Diesen evangelischen, unaufgebbaren Standpunkt Luthers hat Paul Althaus in seinem Aufsatz „Ethos und Heil" in „Protestantische Rundschau", Jahrgang 21, Nr. 1-2, 1944, S. 14ff. auch im Blick auf die römische Verdienstlehre überzeugend aus Luthers Schrifttum dargestellt. „Thematisch vom Verdienste reden, und das tut eine ‚Lehre vom Verdienste' — heißt eben doch auf alle Fälle das Evangelium verdunkeln" (S. 22). Das Problem, wie nun trotz Luther doch anders von der Bedeutung des Werkes für die Rechtfertigung gelehrt werden muß, als es Luther vermag, wird freilich von Althaus nicht angerührt. Immerhin weist der Satz: „Das neue Ethos ist also nicht nur Erweis und Übung des Glaubens und auf diese Weise mittelbar Zeugnis des Heilsstandes, sondern es ist das Heil selbst. Es ist die Seligkeit, von der Liebe Gottes zur Liebe und zur Freiheit bewegt sein und werden," in die Richtung, in der uns heute von der Schrift aufgegeben ist, über Luther hinaus weiterzudenken.

sece", der unsere Gerechtigkeit ist „intrinsece". Die Fides ist „res et substantia" des Christen, alle „exercitia et opera" sind nur „usus suae substantiae", die „res et substantia" der fides aber ist — Christus. „Illi non habent (opera) pro usu, sed pro ipsa substantia", „ipse caput, primum et novissimum, Alpha et O" (W.A. 8, 604). „Opus non potest doceri, nisi laedas fidem, cum fides et opera in re iustificationis extreme adversentur." — „Non ergo damnamus rem votorum ... sed doctrinam et praeceptum eiusdem damnamus ..." (W.A. 8, 600. 616).

„Fides nostra est infirma et tamen est potens, quia es ist ein klein Geistlein im Herzen, das heißt gemitus inennarrabilis und Spiritus Sanctus dazu, der es versteht. Die tun es." — „Hoc natura sine Spiritu Sancto non potest; die kan nit weyter denn opera. Dicere igitur: Ego sum filius Dei, et non dubitare etiam, cum desint bona opera, sicut semper omnibus desunt, das ist so groß, daß man sich davor entsetzet und kann es prae magnitudine nicht glauben" (W. A. Tischreden, 1. Bd., Nr. 425. 437). Wir verstehen das reformatorische Anliegen gegenüber einem gelebten Verständnis des meritum, des opus, der caritas, ja selbst der fides, das das Christus-Wirken in diesen Haltungen und Handlungen des Menschen in ein „selbständiges Dasein" menschlicher Fähigkeiten und Leistungen verwandelt, die „Grund und Inhalt produktiv aus sich selbst herausholen" (Adolf Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, 1935, S. 151). „Remissio peccatorum est nostris adversaris impossibilis intellectu, quia sie sind in der qualitate verstockt," erklärt Luther über Tisch (1533).[1]) Wir spüren auch den verzehrenden Eifer um Gottes Haus und Gemeinde in diesen bohrenden und das gegenwärtige Existenzverständnis des Christen abwehrenden Formeln. Mit Ehrfurcht und Dankbarkeit beugen wir uns vor der Christusliebe und der Gott allein

---

[1]) „Primum magna res est, quod corde capere debeo, quod mihi sint peccata mea remissa. Das mag mir eine wunderliche iustitia sein et alia quam omnium Iuristarum et prudentium saeculi huius. Qui dicunt Iustitiam debere esse in corde hominis. Evangelium autem dicit: Iustitia sol nicht allerding in corde sein. Sed ut cogitemus, quod iustificemur et a peccatis liberemur per remissionem" (W.A. 32, 161. 162). — „Ideo ista est sublimis praedicatio, ut credamus, daß unser Heil und Trost stehe außerhalb unser, Quod sim iustus, acceptus, sapiens et tamen adsint peccata, iniustitia et in conscientia memoria peccati, terror mortis" (W.A. 32, 162). — „Si enim soll remissio peccatorum wahrhaftig sein, so muß auch die Sünde rechtschaffen sein" (W.A. 32, 164). — „Pius bene tentatus videt summam peccatorum infirmitatem et nihilitatem satisfactionis. Der siehet eine rechtschaffene Verzweiflung et videt deinde veram remissionem" (W.A. 32, 164).

ehrenden Demut des Reformators, die sein bleibender Dienst an Kirche und Menschheit ist.[1])

Dennoch können wir nicht zugeben, die Neuentdeckung des „Christus solus", des „propter Christum", des „sola fide" fordere die Konsequenz, die altkirchliche logische Antinomie von Gottes Gnadenhandeln und verantwortlichem Denken, Wollen und Wirken des Menschen aufzulösen, „als höbe das menschliche Wirken das göttliche und das göttliche das menschliche auf" (Schlatter, Der Brief d. Jakobus, 1932, S. 42). Luther hat diese Antinomie, die er als Glied der Kirche vorfand, aber in ihrer damaligen Anwendung verwerfen mußte, für die christliche

---

[1]) Luthers theologische Stärke, die in dem Augenblick zur theologischen Schwäche wird, da sie sich weigert, die Christusbezogenheit und Christusgemeinschaft des Glaubenden auch als eine anthropologische Aussage ernst und wichtig zu nehmen, die als Christus-Aussage Gewicht hat, lassen deutlich nachstehende Gedanken aus seiner Predigt über Matth. 9, 18—26 (in der Kirchenpostille) erkennen: „Fromme Leute machen, gehört dem Evangelio nicht zu, sondern es macht nur Christen. Es ist viel mehr, ein Christ zu sein, denn fromm sein. Es kann einer wohl fromm sein, aber nicht ein Christ. Ein Christ weiß von seiner Frömmigkeit nichts zu sagen, er findet in sich nichts Gutes noch Frommes. Soll er fromm sein, so muß er sich nach einer anderen und fremden Frömmigkeit umsehen . . . Darum heißt einer nicht ein Christ daher, daß er viel tut, sondern darum, daß er von Christo was nehme, schöpfe und lasse sich nur geben. Wenn einer von Christo nicht mehr nimmt, so ist er kein Christ mehr, so daß des Christen Name nur im Nehmen bleibe, und nicht im Geben oder tun, und daß er von Niemandem sonst nehme denn von Christo. Wenn du darauf siehst, was du tust, so hast du schon den christlichen Namen verloren. Es ist wohl wahr, daß man gute Werke tun soll, andern helfen, raten und geben, aber davon wird keiner ein Christ genannt und ist er auch darum kein Christ. — Deshalb muß man einen Christen dabei erkennen, daß er nur von Christo nehme und Christum in sich habe; und das bringt das Wort eigentlich mit sich. Gleichwie einer weiß heißt von der Weise, die an ihm ist . . ., so auch Christ von Christo, den er in sich hat und von dem er Gutes empfängt. So nun einer ein Christ genannt wird von Christo, so wird er je von seinen Werken nicht ein Christ genannt; so folgt auch zugleich daraus, daß keiner ein Christ durch die Werke wird. — Christus ist ein ander Ding und etwas Höheres denn Gesetz und Menschengebot. Er ist Gottes Sohn, der allein zu geben und nicht zu nehmen bereit ist. Wenn ich so geschickt bin, daß ich ihm nehme, so habe ich ihn, habe ich denn ihn, so werde ich billig ein Christ genannt. — Tue du nur das Herz auf und halte ihn dafür, so wirst du alles haben: er quillt und fließt aus und kann nichts anders denn nur geben, fließen und quellen, wenn du es nur glauben kannst. Dann hast du recht den Namen, daß man dich einen Christen heißt, so doch, daß du ein Christ seiest mit Nehmen; wo aber nicht, und du willst ihm viel geben, so bist du kein Christ. — Wir sollen Christen werden, ehe wir irgendein Werk tun" (W.A. 10, 1 II 430 ff. 439).

Existenz überhaupt ausdrücklich zerbrochen, indem er die Heilsbedeutung des menschlichen Tuns, das meritum jedes Verständnisses für Gottes Rechtfertigungsurteil und die Selbstgewißheit des Gerechtfertigten leugnet, ja, es sogar zum Kennzeichen des Gerechtfertigten erklärt, daß ihm das Wirken nichts für das Ja Gottes zu ihm und sein Ja zu Gott bedeute, es sei denn das sichtbare Siegel Gottes unter sein bereits gesprochenes und empfangenes Ja im Glauben. Glaube und Liebe aus Glauben — „beides in Einheit werdend ist Gott", wie es Ignatius formulierte —, die Verarbeitung dieser Sicht des Problems in die Botschaft des „Christus solus" und „propter Christum" und „sola fide" wäre die vollkommene, evangelische und katholische Lösung gewesen, die echte Erneuerung des Alten und die ganze Antwort auf die Frage des „modernen" Menschen, der ringt um sein ewiges und wahres „Zu-sich-selbst-kommen" vor Gott und Menschen. Wohl wissen wir das Ringen um den theologischen Begriff des Christengeheimnisses von dem geistlichen Leben des Reformators zu unterscheiden. Es kann sich auch nicht darum handeln, die Luthersche Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben irgendwie abzuschwächen oder in der Richtung des Tridentinums zu „modifizieren". Wir begreifen auch Not und Gebot wendender und erneuernder Stunden in der Geschichte des Reiches Gottes und der Kirche, die vorhandenen religiösen Anschauungen und theologischen Begriffe als unbrauchbar und belastet abzutun und um ganz neue „Begriffe" für das elementar neu sich erschließende Gottesgeheimnis zu ringen, ein Vorgang, den uns z. B. alttestamentliche Wissenschaft am prophetischen Denken aufgezeigt hat. Aber das „Neue" des Heiligen Geistes wird sich in der Kirche Christi doch immer als Verarbeitung der alten Sache (wenn auch nicht ihrer alten Begriffe!) bewähren und darstellen müssen, sofern es sich um eine neue „An-sicht" des Geheimnisses Christi (darinnen die Kirche doch auch als Ganzes „von Klarheit zu Klarheit" fortschreiten darf!), aber eben nicht um ein neues Evangelium, einen neuen Gott und einen neuen Menschen handeln soll. Das „Christus solus" und „sola fide" war die Antwort des alten Evangeliums auf die neuzeitliche Gottesfrage der Christen- und Menschheit im sechzehnten Jahrhundert, die der Reformator stellvertretend zu durchleben, zu stellen und zu beantworten hatte als Werkzeug Gottes. Aber das theologische Verständnis dieser beiden Perlen, das „das Handeln aus dem Glauben ausscheidet und nichts als das Glauben übrigläßt", das „aus dem Handeln ein Adiaphoron macht, einen wertlosen Vorgang, der unser Wollen und unser Geschick nicht

zu berühren vermöge," und die Wiedergewinnung der altkirchlichen Klammer des Christus Gottes zu einer Einschrumpfung des Menschen und seiner Personalität vor Gott, zu einer Irrelevanz der ethischen Verantwortlichkeit für Zeit und Ewigkeit gebraucht — dieses Verständnis des „Christus solus" und des „sola fide" würde auf ein neues Evangelium, einen neuen Gott und einen neuen Menschen hinweisen, unbekannt der Kirche, schädlich der Welt, fremd — der Heiligen Schrift. Luther aber hat — das ist nicht zu bestreiten — bei aller Würdigung des Glaubenswerkes mit einer grundsätzlichen Skepsis vom Werk gegenüber der Herrlichkeit des Glaubens geredet, die zur Lehre erhoben — als polemische Notwendigkeit wollen wir sie gelten lassen — die Gotteswirklichkeit und das Menschenbild der Heiligen Schrift verzeichnet.[1])

[1]) Vgl. zu den obigen Zitaten A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, S. 153; auch Der Jakobusbrief und die Johannesbriefe f. Bibelleser ausgelegt, 1893; S. 62: „Unsere älteren evangelischen Lehrer, Luther voran, haben nie daran gezweifelt, daß uns das Werk notwendig sei, aber sie haben Anstoß genommen an dem Wort, daß uns Gott aus unseren Werken rechtfertige, daß er uns um deswillen, was wir tun, die Sünden vergeben und das ewige Leben zuteile. Sie fürchteten, das ziehe uns vom Glauben ab ..." Aber: „Der Rechtfertigungsgedanke gab gleichzeitig der Frage ihr volles Gewicht, wodurch auch auf der Seite des Menschen sein Verhalten gegen Gott die Richtigkeit erhalte und das Merkmal der Gerechtigkeit besitze" (Schlatter, Die Theologie der Apostel, S. 115). Und: „Das menschliche Wollen und Wirken entsteht aus dem göttlichen, da Gott noch größere Gnade gibt als die, die er uns durch die Schöpfung gewährt hat. Wirksam werdendes, schaffendes Wort ist Geist ... Der Mensch wirkt daher Gottes Gerechtigkeit, wenn er als Werkzeug und Diener in Gottes Wirken hineingestellt wird. Dann schafft er nicht eine eigene von ihm erdachte, sondern die von Gott gewollte und gewirkte Gerechtigkeit. Das geschieht, wenn der Mensch durch Glauben dem Christus eigen ist". — Es gab nie einen Glauben, der nicht gesagt hätte: „alles durch Glauben, nur durch Glauben" (Der Brief d. Jakobus, S. 42. 51. 105). Darum: „Es wird offenbar, daß die Auslegung nicht klar sah, als sie den Gegensatz zwischen dem Glauben und dem Wirken zu ihrem leitenden Gedanken machte" (Gottes Gerechtigkeit, S. 79). Vgl. auch Heinrich Graffmann, Das Gericht nach den Werken im Matth.-Evangelium, Festschrift f. Karl Barth, 1936, S. 124ff.: „Man kann also ebensowenig den Glauben gegen die Werke ausspielen wie die Werke gegen den Glauben. Beide dürfen nicht voneinander getrennt werden, wenn sie nicht ihre Echtheit verlieren sollen." — Nach herkömmlichem evangelischem Denken „erscheint jede positive Bewertung der Werke durch Gott ausgeschlossen. Gewiß sollen durch die Gnade Gottes und den Glauben des Menschen gute Werke nicht überflüssig werden, aber diese folgen nach der herkömmlichen Darstellung der reformatorischen Theologie aus dem Glauben, der allein Maßstab der Beurteilung durch Gott sein kann, von selbst und ohne Gebot wie die Früchte aus einem guten Baum." Dagegen: „Es ist doch wohl eine Fehldeutung des Wortes Jesu, daß ein

7. Luthers Mißverständnis von Jakobus 2 als Ausdruck eines theologischen Kurzschlusses

Damit stehen wir bei der ausschlaggebenden Beobachtung, die unsere Bedenken gegen Luthers Verständnis des „sola fide“ zu einer „offiziellen“ Infragestellung macht, wie sie der Reformator sich selbst und der Kirche zur dauernden Pflicht gemacht hat. („Wer meine Bücher zu dieser Zeit ja haben will, der lasse sie ihm bei leibe nicht sein ein Hindernis, die Schrift selbst zu studieren . . .“ W.A. 50 S. 658). Luther weicht der Infragestellung seiner Auffassung des „Christus solus“ und des „sola fide“ durch das Wort Gottes aus und in seiner Gefolgschaft die gesamte reformatorische Theologie, trotz ihrer relativ anderen Entscheidungen. Luther unterwirft sich nicht dem Zeugnis von der Rechtfertigung und vom Glauben im Brief des Apostels Jakobus. Das gesamte Problem wird in Luthers Auseinandersetzung mit diesem kanonischen Zeugnis sichtbar. Als der Reformator sich mit dem Jakobusbrief beschäftigt, tritt er an eine theologische Frage heran, die seine Zeitgenossen bisher so wenig bewältigt haben, wie er sie bewältigen wird. Da hat z. B. der Doktor der Theologie an der Sorbonne Jaques Lefèvre 1512 einen Kommentar zu den Briefen des Paulus veröffentlicht, in dem er sich über das Verhältnis des Jakobus zu Paulus ausläßt und mit humanistischer Gewandtheit die Lösung der theologischen Frage umgeht.: „Einst gab es zwei Parteien, von denen die eine auf Werke baute, die andere auf den Glauben, ohne nach den Werken zu fragen. Jakobus lehnte diese ab, Paulus jene. Und du, wenn du Weisheit besitzest, setze dein Vertrauen nicht auf deinen Glauben, nicht auf deine Werke, sondern auf Gott und betrachte, um das göttliche Heil zu erlangen, als wesentlich den Glauben des Paulus und füge zu ihm die Werke nach Jakobus, denn sie sind ja die Zeichen eines lebendigen und fruchtbaren Glaubens“ (nach Joseph Chambon, Der französische Protestantismus, 1939, S. 23f.). Luther, solcher humanistischen Gewandtheit abhold, schickt sich an, den gordischen Knoten einfach durchzuhauen. Der Jakobusbrief wird rundweg als ein nichtapostolischer Judentraktat abgelehnt. Denn er bezeugt nicht das „Christus solus“ und „sola fide“ Luthers, fordert

---

guter Baum gute Früchte trage, wenn man sich dieses Fruchttragen zu mechanisch oder ‚organisch‘ vorstellt. Sie kommen jedenfalls nicht so von selbst, daß sie nicht mehr befohlen zu werden brauchten, daß der Mensch für sie nicht verantwortlich wäre.“ So aufmerksam diese Ausführungen machen, an das Problem der reformatorischen Rechtfertigungs- und Glaubenslehre führen sie noch nicht heran!

das menschliche Tun zur Erlangung der Rechtfertigung und widerspricht der Paulinischen Rechtfertigungslehre, wie Luther sie versteht. Er setzt seinen Doktorhut daran, daß die Harmonisierung von Jakobus und Paulus so unmöglich ist wie die Vereinigung von Gottes Werk und des Menschen Werk, Glauben und Handeln als einer Grundlage für den göttlichen Rechtfertigungsspruch. Über den Verfasser hat er seine Privatmeinung, aber seine Verkündigung hat „keine evangelische Art an sich" und muß Luther für die Kirche Jesu Christi ablehnen, denn sie ist Gesetzespredigt.[1]) Erschütternde Tragik, mit welcher Entschlossen-

---

[1]) „Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern, und Sanct Petrus erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen, und alles lehren, das dir zu wissen not und selig ist ... Darum ist Sanct Jacobs Epistel eine recht stroherne Epistel gegen sie" (W. A. Deutsche Bibel, 6. Bd., S. 10). — „Die Epistel S. Jacobi ... lobe ich und halte sie doch für gut, darum, daß sie gar keine Menschenlehre setzt und Gottes Gesetz hart treibt. Aber, daß ich meine Meinung drauf stelle, doch ohne jedermanns Nachteil, achte ich sie für keines Apostels Schrift. — Stracks im Gegensatz wider S. Paulus und alle anderen Schriften, gibt sie den Werken die Rechtfertigung. — Sie will Christenleute lehren und gedenkt nicht einmal in solch langer Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi. Er nennt Christus etliche Mal, aber er lehrt nichts von ihm ... Das ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christus treiben oder nicht ... Aber dieser Jakobus tut nicht mehr, denn treibet zu dem Gesetz und seinen Werken, und wirft so unordentlich eins ins andere. — Er hat wollen denen wehren, die auf den Glauben ohne Werke sich verließen, und ist der Sache zu schwach gewesen, will es mit dem Gesetz treiben ausrichten, das die Apostel mit Reizen zur Liebe ausrichten. Darum kann ich ihn nicht unter die rechten Hauptbücher setzen, will aber damit niemand wehren, daß er ihn setze und hebe, wie es ihn gelüstet. Denn viel guter Sprüche sonst darinnen sind" (W. A. Deutsche Bibel, 7. Band, S. 385 ff.). „Nullam syllabam habet de Christo ... Ich halte, daß sie irgendein Jude gemacht hat ..., dieweil er hat gehört, daß die Christen also sehr auf den Glauben in Christum dringen, hat er gedacht: Halt, du willst ihnen begegnen und schlecht die opera treiben! ... De passione et resurrectione Christi sagt er nicht ein Wort" (Tischreden, Bd. 5, Nr. 5443, S. 157). Ein überraschendes, alleinstehendes Zeugnis über Jakobus findet sich in einer Predigt über Jak. 1, 16—21, wo Luther von der „Christus- und Evangeliumspredigt" an dieser Stelle spricht und bemerkt: „Merke, daß er (Jakobus) dem mündlichen Wort oder gepredigten Evangelio die Kraft gibt, daß es kann unsere Seelen selig machen, gleichwie es auch St. Paulus zu den Römern am 1. Kap. V. 16 mit gleichen Worten preiset" (W. A. 41, S. 590). Aber seine grundsätzliche Ansicht ist doch wohl in folgenden Äußerungen festgehalten (vgl. auch O. Albrecht in der Einleitung zu Bd. 7 Deutsche Bibel, S. XXXII, der feststellt, „daß diese mildere Stimmung nicht von Bestand war"!): „Multi valde sudant, ut concordent Jakobum cum Paulo ... Pugnantia sunt: fides iustificat, fides non iustificat. Wer die zusammen reimen kann, dem will ich mein Pirreth aufsetzen und will mich einen

heit und Selbstgewißheit das altkirchliche In- und Miteinander von Gottes-Tun und Menschen-Tun, das den Menschen Gott recht macht und ihn zu seinem wahren Selbst vor und in Gott kommen läßt, von Luther zurückgestoßen wird, selbst in dem Einwand des Wortes der Heiligen Schrift, von dem er, der Doktor der Heiligen Schrift singt: „Das Wort sie sollen lassen stan . . .“! Erschütternde Tragik der Kirchen- und Geistesgeschichte kommender Jahrhunderte — besonders im deutschen Raum! —, wie das gewaltige Problem des Menschen, seiner Würde, seiner Aufgaben, seiner Ziele, statt in der rechten Spannungseinheit von Gott und Mensch bewältigt und überwunden zu werden

---

Narren lassen schelten“ (Tischreden, Bd. 3, S. 253, Nr. 3292). — „Papistae tantum accipiunt Jacobum pro iustitia operum, quod iudicio est non esse apostoli scriptum, praesertim cum appellet fidem corpus, corpora vero animam, quod plane absurdum et contra scripturam. Ich werde einmal mit dem Jekel den offen heizen. Possumus eum ornare et excusare, sed profecto difficulter“ (Tischreden, Bd. 5, S. 382, Nr. 5854). — „Jeckel wollen wir schier aus der Bibel stoßen hier zu Wittenberg, denn er redet nichts von Christō, ne una quidem syllaba nisi in principio et praeludio. Videtur contradicere Paulo nec de evangelio nec de lege recte loquitur. Ich halt es sei ein Jud gewest, der hab gesehen, daß die Christen so viel de fide sagen, und hab die Epistel darwider gemacht: Ei es soll nit alles der Glaub sein, es mußten auch Werk etwas sein. Es ist der Papisten Epistel. Sie nehmen sich keiner so heftig an als der, Paulum lassen sie wohl stehen“ (Tischreden, Bd. 5, S. 414, Nr. 5974). — „Quod autem Jacobi Apostoli epistola inducitur: ‚Fides sine operibus mortua est,‘ primum stilus epistolae illius longe est infra Apostolicam majestatem nec cum Paulino ullo modo comparandus, deinde de fide viva loquitur Paulus. Nam fides mortua non est fides, sed opinio“ (W. A. 2, 425). — „Darum will ich ihn nicht haben in meiner Bibel in der Zahl der rechten Hauptbücher . . . Ein Mann ist kein Mann in weltlichen Sachen, wie sollt denn dieser Einzelne nur allein wider Paulum und alle andere Schrift gelten?“ (W.A. Deutsche Bibel, Bd. 7, S. 386). In seinen Randbemerkungen zum Neuen Testament von 1530 finden sich beispielsweise folgende Notizen: zu V. 21: „Ist nicht Abraham durch Werke gerecht . . ., wo steht das geschrieben? Fides non operatur sed cooperatur, quia, opera sunt auctores, durch die Werke ist der Glaube vollkommen geworden — ja, das reimet sich fein.“ Zu V. 24: „Falsum.“ Zu V. 25: „Hebräer 11 aliter.“ Zu V. 26: „O ein schön Gleichnis, wende dich, Freiheit.“ „Das für Luthers Bibelübersetzung charakteristische (sola) zeigt sich wirksam in der abgestuften Rangordnung der Schriften, in der Zäsur des Registers, welches die bezifferten 23 Hauptschriften abgrenzt gegen die 4, die ans Ende gestellt sind, im Eingang der Vorrede zum Hebräerbrief und in der wiederholten Minderschätzung des Jakobusbriefes . . . Dabei ist Luther überzeugt, daß sein kritisches Verfahren (mit Rücksicht auf fides sola) kein willkürliches Einlegen ist, sondern ein wahrhaftiges Auslegen, Herausstellen des Kernes des Wortes Gottes“ (O. Albrecht zu Luthers Vorreden, W. A. Deutsche Bibel, Bd. 7, S. XXXIV).

durch die reformatorische Botschaft des „Christus solus“ und „sola fide“, nun wie eine wachsende Lawine durch die Geschichte rollt und alte, erkämpfte und erbetete Wahrheiten der Menschheit mit sich reißt und zudeckt; wie der krampfhaft von sich selbst wegsehende, nach dem Christus Gottes ausgestreckte Mensch notwendig nach und nach das Gleichgewicht verliert, statt es zu gewinnen, und mehr und mehr nicht nur Gott und das Evangelium, sondern auch sich selbst und die Herrschaft über die Welt und die Dinge einbüßt, ja in die unendliche Gleichgewichtsstörung des Nihilismus stürzt, je mehr er sich müht, den „Menschen an und für sich“ oder „Gott an und für sich“ zu retten!

8. Lösungsversuche gegen und neben Luther

Denn seit den Tagen des Reformators setzt der Widerspruch und das Bemühen — unter Beibehaltung des Lutherschen Auftrags in der Christenheit! —, zu der altkirchlichen Antinomie zurückzufinden, ein. Daß das Tridentinum (vgl. Sessio VI) widerspricht, verwundert nicht. Zur Vollmacht dieses Widerspruchs im Raum der Kirche ist freilich unerläßlich, daß nicht nur alte Wahrheit bewahrt oder wiedergewonnen, sondern auch neue Unwahrheit abgetan und neue Entfaltung des Evangeliums angenommen wird! Der Kirche mangelt bis 1530 noch ein verbindliches und autoritäres Dogma über die Rechtfertigung des Sünders, wie es die neue Zeit verlangt. Ohne Verarbeitung des Lutherschen Christus- und Glaubenszeugnisses bleibt die Kirche gefangen in alten Sünden, belastet mit alter Schuld, rückständig gegenüber den Forderungen der Zeit, die „Kairos“ Gottes für das Evangelium ist. Denn das Evangelium ist das Geheimnis der Geschichte, ihre geheime Bewegung, ihre Not und ihr Segen, ihre Sehnsucht und ihr Ziel; die Kirche aber soll Augen dafür haben, das zu sehen, und Ohren, das zu hören, wenn sie denn die Wohnstätte dessen ist, durch den und zu dem alles geschaffen ist und in dem alles seinen Bestand hat: Christus, der Erstgeborene vor allen Kreaturen (Kol. 1, 15—17). Eine Kirche, die nur das Nein zur reformatorischen Erneuerung hervorbringt und nicht auch das Ja der Buße und des Dankes, wird diese Augen und Ohren nicht haben. Denn sie war und ist blind und taub für die Wahrheit.

Im reformatorischen Umkreis ist Luther von Anbeginn mehr oder weniger deutlich widersprochen oder Ergänzung seiner Lehre gefordert

worden. Die altkirchliche Spannungseinheit von Gesetz und Evangelium, Glauben und Wirken steht der Zeit noch zu nahe vor Augen; andererseits hindert die Christusentleerung des religiösen Lebens die begreifende Begegnung mit der alten Wahrheit, läßt auf halbem Wege stehenbleiben oder ganz umkehren. In Luthers nächster Nähe wird der erste Korrekturversuch unternommen von seinem Freunde Melanchthon, dem ergänzenden Synthetiker und Systematiker neben dem Reformator, der selbst von ihm urteilt: „Ich habe Magister Philipps Bücher lieber denn die meinigen; ich bin dazu geboren, daß ich mit Rotten und Teufeln muß kriegen und zu Felde liegen. Darum meine Bücher viel stürmisch und kriegerisch sind. Ich muß die Klötze und Stämme ausreuten, Dornen und Hecken weghauen, die Pfützen ausfüllen und bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen und zurichten muß. Aber Magister Philipp fährt fein säuberlich und stille daher, bauet und pflanzet, säet und begießt mit Lust, nachdem ihm Gott gegeben hat seine Gaben reichlich. O der seligen Zeit!" Melanchthon formuliert kühn in der Apologie: „Wer Glauben und gute Werke hat, der ist gerecht ... Weiter sagen wir, daß die guten Werke wahrlich verdienstlich und meritoria sein." So wird denn auch sogleich eine summarische Auslegung von Jakobus 2 gegeben mit dem Ziel des Nachweises: „Jakobus ist St. Paulo nicht entgegen" und „Der Spruch Jakobi ist nicht wider uns".

Der Versuch zeigt tieferes Verständnis für die Apostelschrift und den notwendigen Kampf der reformatorischen Auslegung gegen den zeitgenössischen Mißbrauch des Briefes. Jakobus gibt apostolisches Christuszeugnis. „Jakobus läßt den Glauben nicht außen, sondern redet vom Glauben, damit läßt er Christum den Schatzbund, den Mittler bleiben, dadurch wir vor Gott gerecht werden, wie auch Paulus, da er die Summe setzt christlichen Glaubens, setzt er Glauben und Liebe zusammen (1. Tim. 1)." — „Jacobus recte negat nos tali fide iustificari, quae est sine operibus."

Die Gegner verkennen die Christusbezogenheit der Jakobusforderung. „Darum irren die Widersacher weit, wenn sie aus dem Spruche (2, 24) schließen wollen ..., daß Jakobus dies wolle, daß wir durch unser Werk einen Zugang zu Gott haben ohne den Mittler und Versühner Christum ... St. Jakobus hat zuvor gesagt von der geistlichen Wiedergeburt (V. 18), daß sie durch das Evangelium geschieht ..., darum ist seine Meinung nicht, daß wir durch unsere Werke sollten neu geboren werden ... Nicht partim Christus partim opera nostra sunt propitiator" (Apologie, Art. IV, Von der Rechtfertigung). Man versteht, wie unmög-

lich es sein mußte — nach rein menschlichen Gesetzen geistiger Verständigung und geistiger Bewegungen betrachtet! —, diesen Zeitgenossen das unverkürzte Jakobuszeugnis zu vermitteln, zumal auch der reformatorische Ausleger bei aller Ergriffenheit durch das Elementare des „Neuen" ein Kind seiner Zeit und Kirche und — ihrer Schwächen bleibt. Melanchthon versucht das „Unmögliche". Aber es ist der Versuch einer „lutherischen" Auslegung, die dem apostolischen Zeugnis nicht gerecht wird. Das Wirken gehört — nach Melanchthons Exegese von Jak. 2 — nicht in den göttlichen Akt der Rechtfertigung. Nicht um den „modus iustificationis", um den „Effekt" der Rechtfertigung (opera, quae fides efficit) handelt es sich bei Jakobus. Die Werke sind bei ihm „Früchte" des Glaubens, Demonstration der „gelebten Wirklichkeit des Glaubens" (Barth), die Gott nur im rhetorischen Sinne als „meritoria" gefallen um Christi willen. Denn „die Werk sind viel zu gering dazu, daß uns Gott um ihretwillen gnädig sein soll, wo er uns nicht um Christus willen gnädig wäre." — „Iustificari significat hic non ex impio iustum effici, sed usu forensi iustum pronuntiari . . ., iustificatur homo non solum ex fide, sed etiam ex operibus, quia certe iusti pronuntiantur homines habentes fidem et bona opera. Nam bona opera in sanctis sunt iustitiae et placent propter fidem.[1]) Melanchthon konstruiert also

[1]) Auf diesem Wege hatte auch Luther gelegentlich versucht, sich mit Jakobus zu versöhnen: „Jacobus versatur in loco Morali, non in Theologico, sicut fere totus est moralis. Moraliter loquendo verum est fidem sine operibus esse mortuam, i. e. si non operatur fides aut si fidem non sequantur opera foris. Hoc enim modo fides non potest esse sine operibus, i. e. non potest non operari aut nulla est fides ibi. Sed nos hic in loco Theologico sumus, ubi de iustificatione coram Deo loquimur. Hic dicimus fidem solam pro iustitia reputari coram Deo, sine operibus et meritis" (W.A. 30, 2, 664). Und in einer Tischrede gegen die Waldenser: „Articulum iustificationis non habent sincere; fatentur quidem fide et gratia salvari homines, sed fidem qualitatem illam regenerantem intelligunt. Non soli fidei in Christum tribuunt. Aliter exponunt fidem et gratiam quam nos et operibus simul tribuunt iustitiam dicentes Jac. 2, 20. Qui locus si ad moralia et praedicationem legis applicatur, est optimus; si autem in articulo iustificationis collocaverimus, est non tam ineptus quam impius" (Tischreden, 3. Bd., S. 37, Nr. 2864). Melanchthons Auslegung geht freilich schon einen Schritt über Luther hinaus! Dieser unmögliche Versuch Melanchthons, mit reformatorischem Denken Jakobus zu verarbeiten, dem Luther noch widerstand, verrät an bedeutsamer Stelle etwas von dem „rationalen Denken, beherrscht vom Bedürfnis der Erklärung", das Hans Emil Weber im 1. Bd. seines Werkes „Reformation, Orthodoxie und Rationalismus" schon in der Rechtfertigungslehre der Apologie als Gefährdung des von Luther gemeinten göttlichen Geheimnisses der „Rechtfertigung" findet. Unsere Frage an Weber ist, ob diese Zerlegung des göttlichen, von Luther providentiell erlebten Geschehens

einen Jakobus und eine apostolische Verkündigung, die — wie Luther — im Rechtfertigungsgeschehen das Handeln vom Glauben trennt. Der Mensch vor Gott ist kein Wirkender — sondern: ein „Glaubender". Wo immer sich Melanchthon früher oder später mit Jakobus beschäftigt, führt er diesen „heißen Kampf gegen jede Motivation des Rechtfertigungsurteils aus dem Verhalten des Menschen" (H. Engelland, Melanchthon, Glauben und Handeln S. 371), nenne sich das Verhalten „Glauben" oder „Werk". Es dünkt ihn eine Bestreitung des „Christus solus" und eine Bedrohung der Gottesgewißheit und Selbstgewißheit des Menschen, die das Geschenk der reformatorischen Kirche an das einzelne Subjekt „Mensch" im „Christus solus" und „sola fide" ist. „Jakobus sagt nicht, daß unsere Werke die Herzen zur Ruhe bringen und Gottes Zorn überwinden." Und Melanchthon meint mit dieser Auslegung den „einfältigen Verstand" des Jakobus wiederzugeben. Aber Luther sah doch tiefer, wenn er von der Jakobus-Exegese seines Freundes in der Apologie urteilte, er handelt „nicht mit einem Ernst" (W.A. Tischreden, 3. Bd. S. 254). — Das Schema der kommenden orthodoxen Jakobus-Auslegung findet sich vollkommen ausgeführt in Melanchthons Methode und Fragestellung. Die Exegese des Wortes Gottes wird dem dogmatischen Vorurteil der Reformation unterworfen. Man hat nicht die Kraft der Zusammenschau der „Gegen-Sätze" in der Einheit des Geistes. Das Gewißheitsproblem verdrängt ganz die Frage nach der Rolle des personalen Willens im Rechtfertigungs-Ereignis. Die Auflösung der objektiven rechtfertigenden Heilstat Gottes (Christus- und Geistesgemeinschaft in den heiligen Sakramenten), innerhalb deren die reformatorische „Rechtfertigung" nur eine Seite, nämlich die personale und subjektive, in Geist und Herz des begnadeten Menschen ist, in die subjektive Erfahrung oder Gesinnung des mit „Christus allein", „sola fide" umgehenden frommen Protestanten deutet sich an. Das Anliegen des Jakobus: was der Mensch für Gott und darum für sich tue, muß zurücktreten. Dennoch muß hervorgehoben werden — zusammen-

---

in starre Begriffe und Momente nicht ein Erbe aristotelischen Denkens ist, dem die reformatorischen Theologen bei aller Kritik der Scholastik ebenso verfallen sind wie ihre Gegner, worin dann auch ein Grund zu sehen wäre, warum die Theologen beider Kirchen — bis zu denen des Tridentinums und der Orthodoxie — in der Sache der Rechtfertigung und der Auslegung der Schrift so hoffnungslos aneinander vorbeireden mußten, ein Mißverständnis, das erst durch modernen Christ-Katholizismus und evangelische Sakramentsfrömmigkeit und Christusgemeinschaft zur Aufhellung kommt.

stimmend mit Luthers eigenem Urteil über sich: „ego sum crudior et stupidior“ —, Luther steht allein mit seiner Antipathie gegen Jakobus. Bereits 1520 hat Karlstadt in einer Vorlesung über den Jakobusbrief den Reformator angegriffen. Aber auch Zwingli, Calvin und Bullinger schätzen Brief und Zeugnis als apostolisch und christlich. Besonders fällt Calvins besonnene Stellungnahme, die fast modernen Blick für die individuellen historischen Aufträge der Apostel verrät, angenehm auf.[1]) Es finden sich bei ihm sogar Sätze über die Rechtfertigung, die der Wiedergewinnung der im Christus gebundenen, altkirchlichen Antinomie von Glauben und Werke näherzukommen scheinen als Luthers Formulierungen, wie etwa in der Institutio von 1559: „Wir werden nicht ohne Werke, aber dennoch nicht durch Werke gerechtfertigt, da ja in der Teilnahme an Christus, durch welche wir gerechtfertigt werden, nicht weniger die Heiligung als die Gerechtigkeit enthalten ist“ (III, 16, 1). Bei näherem Zusehen — vgl. auch im einzelnen seine Exegese von Jakobus 2! — kommt seine Anschauung freilich auf die Melanchthons und der lutherischen Orthodoxie hinaus. Major und Menius stellen acht Jahre nach Luthers Tode den Satz von der Notwendigkeit guter Werke zur Seligkeit auf, von Amsdorf mit dem bezeichnenden Einwand abgewiesen: „die Erneuerung sei eine ganz und gar von der Rechtfertigung getrennte Sache.“ Das Wirken wird nur noch als eine Folge des Rechtfertigungsurteils betrachtet und vom rechtfertigenden Glauben getrennt. Der Glaube, der Gott recht wird, wirkt nicht.[2]) Zwei Jahre später prägt die Synode zu Eisenach im antinomistischen Streit den sich reichlich windenden und in den Gott

---

[1]) „Ich meinesteils finde keinen ausreichenden Grund, ihn abzulehnen, und nehme ihn voller Zustimmung auf. Denn den Anschein, als würde im zweiten Kapitel die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade erschüttert, werden wir seines Ortes leicht zerstreuen ... Es ist doch gewiß nicht von allen biblischen Schriftstellern zu fordern, daß ihre Lehre genau die gleichen Gegenstände behandle. Welch ein Unterschied ist zwischen dem Psalter und den Sprüchen! ... Mir genügt es zur Anerkennung des Briefes vollkommen, daß er nichts eines Apostels Unwürdiges enthält: ist er doch gesättigt von mannigfachem Lehrstoff, dessen Bedeutung für alle Seiten des Christenlebens klar zutage liegt“ (Auslegung des Jakobusbriefes, Einleitung).

[2]) Merkwürdig, daß der Widerspruch zwischen der Rechtfertigung im Endgericht, die doch nur die Offenbarung der „heimlichen“ Rechtfertigung des Glaubenden ist und das Wirken des Glaubenden (auch nach lutherischer Lehre) verlangt, und der Rechtfertigung des Glaubenden, ohne ein Wirkender zu sein, nicht gesehen bzw. ertragen wird!

Alten und Neuen Testaments einen unmöglichen Zwiespalt hineinverlegenden Satz, gute Werke seien „in foro legis et de idea“ zur Seligkeit nötig. Andreas Osiander versucht — gegenüber den bereits falsch verstandenen „forensischen“ Auffassungen der Zeitgenossen — das Ganze der Rechtfertigung (Akt und Effekt, objektive und subjektive Seite) als den dynamischen Akt des einwohnenden Christus zu beschreiben, wobei das rechte Tun des Willens Gottes mitgesetzt ist in der Mitteilung der Gott-gerechten menschlichen Natur Christi, die sich der Glaubende zu eigen macht: keine Lösung des Problems, aber sich doch weit über die Schultheologie der Epigonen Luthers erhebend. Aber sein Schwiegersohn büßt die „Ketzerei“ mit dem Tode.[1]) Die Konkordienformel hat nicht nur nicht weitergeführt, sie hat auch jene Epoche der Orthodoxie vorbereiten helfen, von der Vilmar sagt, sie habe „juristische Begriffe statt der göttlichen Sachen“ vertreten.[2]) Äußerlich gesehen, wird Luthers Lehre aufgenommen. Es ist „Pauli Lehre, daß der Glaub allein gerecht macht ohne Werke“. Bei Jakobus handelt es sich nur darum, „woran und wobei ein Christ entweder bei sich selbst oder an anderen erkennen und unterscheiden möge einen wahren lebendigen Glauben von einem gefärbten toten Glauben“. Man beruft sich auf Melanchthons Jakobus-Auslegung in der Apologie; aber die Heilsbedeutung der opera vor Gott als „meritoria“ propter Christum, die doch von Melanchthon im Hören auf Jakobus wenigstens noch zugestanden wird, tritt bereits hinter die Unterscheidung des lebendigen und toten Glaubens unter den Menschen zurück. So gerät man immer mehr in die Sackgasse „protestantischer Glaubensgerechtigkeit“, wo man sich festrennt mit einem „Glauben allein“, der sehr bald verdächtige Ähnlichkeit aufweist mit — der Werkgerechtigkeit der spätmittelalterlichen Kirche. „Die Extreme berühren sich!“ Dennoch, das Fragezeichen bleibt aufgerichtet: die Verfasser der Konkordienformel müssen sich sehr ausführlich behaupten gegen das Verständnis des Glaubens, „ut

[1]) Vilmar hat Osiander die längst fällige Ehrenrettung zuteil werden lassen! (Vgl. Dogmatik II, § 57).

[2]) Daß die Formel der lutherischen Rechtfertigungslehre nicht „genügend die schöpferische Tatsache, die in Luthers Rechtfertigungsglauben gegeben ist (Martin Rade, a. a. O. S. 4), deckt und darum heute veraltet ist, ja schon in der Orthodoxie mißverstanden worden ist, befriedigt nicht allein als Erklärung frühzeitiger Entleerung des Evangeliums in „reformatorischer Theologie“. Unausgesprochene Wahrheit entleert auf die Dauer auch die ausgesprochene Wahrheit der besten theologischen Formel: auch dies göttliche Gesetz ist bei der Entwicklung lutherischer Rechtfertigungstheologie in Anschlag zu bringen!

iustificet, necessariam esse praesentiam bonorum operum; aut ad iustificationem vel in articulo iustificationis esse necessariam praesentiam bonorum operum, vel bona opera esse causam sine qua non, quae per particulas exclusivas ex articulo iustificationis non excludantur" (z. B. gegen Paul Eber, der für die necessitas praesentiae bonorum operum eintritt).[1]) Aber alle Problematik wird ausgeschaltet, der „orthodoxe" Standpunkt setzt sich durch, damit zugleich eine Entwicklung des „Christus solus"- und des „sola fide"-Verständnisses, die immer weiter von Lehre und Erfahrung Luthers wegführt. Das Jakobus-Problem wird orthodox gemeistert. Aus der Christusgemeinschaft bei Luther, die der Glaube nicht herstellt, sondern deren subjektive „Verwirklichung" er nur ist als Gabe des einwohnenden Christus und des Heiligen Geistes (hierhin gehört wirklich ganz lutherisch Kierkegaards Devise: „Die Subjektivität ist die Wahrheit"), wird die historische und moralische Beziehung des orthodoxen „Gläubigen" zu dem Gekreuzigten, dessen Leiden, Verdienst und Gerechtigkeit er für wahr und gültig hält. Aus dem Glauben als „Brautring" der hochzeitlichen, Christus-eigenen Seele wird die intellektuelle Annahme einer orthodoxen Lehre von der remissio peccatorum und der imputatio iustitiae des Gekreuzigten; das Leuchten und Brennen der fides in den bona opera bei Luther wird zur moralischen Verpflichtung des Gläubigen, der „neben" dem Glauben auch „gute Werke" haben muß.[2]) Entschlossen eigene Wege, die zwischen Rom und Wittenberg hindurch führen und heute ernsthafter Beobachtung wert sind, werden damals lediglich von den Arminianern, Socinianern und Mennoniten beschritten. Die Rechtfertigung wird synthetisch-forensisch verstanden, aber nur der Glaube, der von der Gottesliebe und dem Gehorsam gegen Gottes Gebot begleitet ist, empfängt den göttlichen Freispruch und das Geschenk des ewigen Lebens. Gleichwohl gilt „opera non sunt meritoria." (Socin, Bibliotheca fratrum Polonorum, T. II, S. 603.)

---

[1]) „Die so höchst unverständig als Schulgezänk bekrittelten protestantischen Lehrstreitigkeiten des sechzehnten Jahrhunderts drehen sich in ihrem Kern eben um dieses Problem: wie ist es möglich, neben der Rechtfertigungslehre die ethische Verpflichtung in ihrer ganzen Strenge aufrechtzuerhalten? Der Streit wurde nur darum so fanatisch, so unheilbar, weil man dabei auf eine Antinomie stieß, die logisch überhaupt nicht aufzulösen ist" (Karl Holl, a. a. O. S. 17).

[2]) Schon die selbstverständliche Art, wie Johann Gerhard, der doch noch viel Lehr- und Lebensgut der reformatorischen Kirche in seinen Lehr- und Erbauungs-

9. Das Ringen um Wiedergewinnung der urchristlichen Antinomie in evangelischer Verantwortung (18. und 19. Jahrhundert)

In neuer Kraft bricht die Frage in den großen Führern des Pietismus auf: Heinrich Müller, Scriver, Spener; schon vorbereitet durch das „wahre Christentum" lutherischer Mystik bei einem Johann Arndt inmitten entstehender Orthodoxie. „Du mußt allein in dem Willen Gottes wandeln, auf daß du den Segen Gottes erlangst, ins Gelobte Land und Reich Gottes kommst . . .; mit Christi Vollkommenheit geschmückt gefallen alle deine Werke Gott wohl" (vier Bücher vom wahren Christentum, Buch I, S. 28, Straßb. Ausgabe). „Du mußt dir deine Buße einen rechtschaffenen Ernst sein lassen, oder du hast keinen rechtschaffenen Glauben, welcher täglich das Herz reinigt, ändert und bessert. Du sollst auch wissen, daß der Trost des Evangeliums nicht helfen kann, wo nicht rechtschaffene, wahre Reue und göttliche Traurigkeit vorangeht, wodurch das Herz zerbrochen und zerschlagen wird . . ." Zugleich aber die lutherische Warnung: „Du mußt dich aber wohl versehen, daß du ja deine Werke oder anfangenden Tugenden oder Gaben des neuen Lebens nicht mengst unter deine Rechtfertigung vor Gott. Denn da gilt keines Menschen Werk, Verdienst, Gabe oder Tugend, wie schön sie auch seien, sondern der hohe, vollkommene Verdienst Jesu Christi, durch den Glauben ergriffen" (Vorrede). So konnte Luther nicht reden, und doch ist alles aus dem „Christus solus" des Reformators gewonnen. Man kommt nicht weiter und spürt doch, daß man weiterkommen muß. Darauf weisen Forderungen wie „rechtschaffener Ernst deiner Buße", „rechtschaffener Glaube", „rechtschaffene Reue und göttliche Traurigkeit" hin: hier geht es über Luthers Beschreibung und Würdigung des Glaubens und über seine Begründung, warum die fides sola Anlaß der Rechtfertigung für Gott ist, unweigerlich hinaus. Bezeichnend, wie verschieden Johann Arndts lutherische Zeitgenossen über sein Buch urteilen. Lucas Osiander: „ein Buch aus der Hölle." Valentin Andreä: „die

---

schriften bewahrt, in der Auseinandersetzung mit Bellarmin bestreitet und „nachweist", daß es im Jakobusbrief nicht um die iustificatio coram Deo, sondern um die „declaratio iustitiae coram hominibus per opera" gehe, stellt dar, daß es in der Dogmatik der Theologen jetzt endgültig zu einem „Kurzschluß" gekommen ist, der die göttliche Wahrheit verdunkelt (vgl. Loci theologici, Tom. III, Loc. 16, De iustificatione per fidem, u. Tom. IV, Loc. 17, De bonis operibus, Cap. 82).

Posaune des Jahrhunderts.“ Wesley, aber auch Albrecht Bengel (ein besonderer Verehrer Luthers, aber auch Johann Arndts!) zerfallen mit dem lutherischen Herrnhut über der alten Behauptung des majoristischen Streites, daß die guten Werke notwendig seien zur Seligkeit. Die Betonung der psychologisch mißverstandenen Wiedergeburt, des Bußernstes und der aufrichtigen Bekehrung bringen theologische Momente aus der Heiligen Schrift und der alten Kirchenlehre zur Geltung, die früher oder später sich zu einer Ergänzung des lutherischen Dogmas verdichten müssen. Bengel ist sich bereits bewußt, daß die Kirche nicht bei Luther stehenbleiben kann, vielmehr nur die Summe ihrer Erfahrungen mit ihrem Herrn und seinem Schriftwort — also vor Luther und nach Luther Anleitung ihrer Verkündigung und ihres Lebens sein darf. Die Überordnung der Heiligen Schrift über die Kirche und den einzelnen Kirchenlehrer, die historische Einordnung jedes biblischen Schriftstellers und eine dementsprechende Auslegung werden durch Bengel neu gefordert und geübt. Er übt offene Kritik an Luthers Einschätzung des Jakobusbriefes und an der Isolierung des „sola fide“-Prinzips. Seine sowohl von Luther wie der gesamten orthodoxen Auslegung abweichende Exegese führt bedeutend weiter, ohne bereits Wiedergewinnung der altkirchlichen Antinomie und Lösung des Jakobus-Problems zu sein.[1]) Erwähnt sei auch der allerseits als Phantast abgetane Swedenborg: er unterscheidet den „göttlichen Glauben, der Buße tut, und den menschlichen Glauben, der nicht Buße tut und doch an Zurechnung glaubt“ (Göttl. Offenbarung I, S. 47). Das Problem bohrt in der Kirche. Der Jakobusbrief kommt allgemein zu kanonischen und evangelischen Ehren, wenn er auch noch nicht gehört wird. Ein neues Stadium ist anzusetzen zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts. Überwindung und Einfluß des achtzehnten Jahrhunderts, der entschiedene Christozentrismus Schleiermachers und die neu zur Heiligen Schrift führende Erweckungsbewegung fördern eine christus- und wort

[1]) Vgl. seine Grundsätze der Kommentierung: „ut sinceritas textus conservetur, restituatur, vindicetur; ut propria vis linguae eius, qua scriptor aliquis sacer utebatur, declaretur; ut circumstantiae, quas sermo quilibet respexit, explicentur; ut errores et abusus postea exorti restinguantur ... In quolibet genere, quae singuli lectores e Scriptura hauriunt, universi inter se communicare possunt ac debent, ore praecipue, nec non literis; sed ita, ut ne ipsius Scripturae usus perpetuus imminuatur aut obruatur ... Scriptura ecclesiam sustentat; ecclesia Scripturam custodit. Quando viget ecclesia, Scriptura splendet; quando ecclesia aegrotat, Scriptura situm contrahit“ (Praefatio zum Gnomon N. T. §§ 4. 5).

gebundene Auslegung der Schrift unter Berücksichtigung ihrer historischen und begriffsgeschichtlichen Voraussetzungen. Die Romantik erschließt neues Erleben und Verstehen der Kirche. Das „Christus solus" und „sola fide" Luthers wird unter neuen Umständen neu gewonnen, aber auch neu verstanden und umstritten.

Schleiermacher gibt ganz reformatorisch auf die Frage, „was wir unter der Gerechtigkeit aus dem Glauben zu verstehen haben," zur Antwort: „daß wir das Leben Christi in uns haben ... und uns mit gänzlichem Ausschluß des Gesetzes hierauf allein verlassen ..., das Wachstum des Lebens Christi in uns, das Absterben des alten Menschen, das ist unsere Gerechtigkeit." Genuin lutherisch wird das dahin erläutert: es „gibt kein Wohlgefallen Gottes an dem Menschen durch Werke — und wir können gleich hinzufügen des Gesetzes, weil Werke nicht anders geschätzt werden können als nach einem Gesetz (!) —, sondern nur durch den Glauben," der als „unsere ursprüngliche Lebenstätigkeit" das menschliche Aufnehmen des „Christus in uns" ist. „Der Glaube ist nur jenes sich seinem Einfluß hingeben; und er wäre also gar nicht, wenn er ihn nicht hervorriefe." Der Glaube ist also mehr als „irgendein Anerkennen oder Wissen um das, was Christus gewesen ist". Das war „eine der Haupttriebfedern jener Erneuerung der Kirche, alle falschen Stützen niederzureißen, auf die sich sonst noch mißleitete Christen verlassen hatten, und diese Gerechtigkeit aus dem Glauben allein wieder aufzurichten".[1] Wir können im Rahmen unserer Überschau Schleiermachers Mißverständnis der lutherischen „Rechtfertigung" infolge seiner anderen christologischen und anthropologischen Voraussetzungen außer acht lassen. Wichtig für unsere Überlegung ist die Feststellung, daß hier hinter Aufklärung und Orthodoxie zurückgehend der Zusammenschluß des Glaubenden mit „Christus allein" als Anlaß und Vollzug der göttlichen Rechtfertigung in den Mittelpunkt des kirchlichen Denkens und Wollens gerückt wird. Daß die nähere Bestimmung dieser reformatorischen Lehre im Bekenntnis der Kirche noch nicht endgültig, ja entwicklungsfähig sei, hat Schleiermacher ebenso gewußt wie die „eine große Sicherstellung für alle Zeiten darüber, daß wir wahrhaft nur im Glauben an Christum zusammenhalten, wenn — in der ganzen Entwicklung der Lehre und der Anordnung des Lebens kein anderes Zeugnis gelten darf, als was sich in den (heiligen) Schriften ausspricht ... Entsteht ein Streit darüber, ob etwas im einzelnen richtig gelehrt und ge-

[1]) Predigten über Gal. 2, 16—18 und 2, 19—21.

ordnet ist in der christlichen Kirche oder nicht: so gibt uns die apostolische Schrift das Maß, nach welchem dies beurteilt werden kann ...; wir sollen dem Geist Gottes nicht vorgreifen noch ihm Maß und Ziel stecken, sondern das Wort des Apostels bedenken: Wenn aber einer anders hält, so wird es ihm Gott weiter offenbaren."[1]) Dem „Christus solus" und dem „sola fide" gesellt sich auch das reformatorische „sola scriptura" wieder bei. Neue Freiheit der Schau wird geschenkt, aber auch neue Gemeinschaft mit der Kirche aller Zeiten. Der Kirchengeschichtler August Neander schreibt 1822 eine Schrift „Paulus und Jakobus, die Einheit der evangelischen Christen in verschiedenen Formen". August Tholuck gibt 1856 seine Erklärung der Bergpredigt nach Matthäus heraus, die sich durch ausführliche Kenntnis der vorreformatorischen und altkirchlichen Ausleger, durch Darstellung der Einheit von Altem und Neuem Bunde und Erklärung aus dem Schriftganzen auszeichnet. „Es ist die Aufgabe unserer Zeit ..., Christum im Zusammenhange mit der alttestamentlichen Religionsstufe zu begreifen ..." Der Zweck der Bergpredigt ist, „die neue Reichsökonomie als die tiefste Erfüllung der alten zu bezeichnen".[2]) Mit einem Schlage steht man wieder vor der altkirchlichen Antinomie von Gottes Werk und menschlichem Wirken. „Die Rede macht nicht vom πιστεύειν, sondern vom ποιεῖν das Heil des Menschen abhängig" (S. 34). „Nur die betätigte Willenseinheit mit Gott verbürgt den Eingang in das Reich Gottes" (S. 454). „Das Bedenken, daß die Werke als Norm des Gerichtes angegeben sind, kehrt auch in anderen Reden Christi wieder" (S. 34). „Die vollkommene Seligkeit muß mit der vollkommenen Erfüllung der sittlichen Forderungen Gottes zusammenfallen, weil vollkommene Seligkeit gleich vollkommene Gemeinschaft mit Gott ist" (S. 40). Diese Feststellungen über das rechtfertigende Urteil Gottes und seine Bedingungen im Endgericht fordern Rückschlüsse für die Rechtfertigung des Glaubenden. Die „iustitia superabundans" des Glaubenden kann nicht sein eine „iustitia fidei opposita iustitiae legis", sondern ist „iustitia legis opposita iustitiae hypocritae Pharisaeorum".[3]) Der Glaube, der die Rechtfertigung erwirkt, muß auch die von Christus kommende Kraft enthalten," das zu erfüllen, was er fordert" (S. 41). Diese Verheißung liegt bereits in der Christus-

[1]) Predigt über 1. Petr. 3, 15 zum 25. Juni: Die Übergabe des Bekenntnisses als Verantwortung über den Grund der Hoffnung.

[2]) Die Bergpredigt, Vorrede u. S. 15.

[3]) Nach Abr. Scultetus, Exercitationes evangelicae über die ersten 10 Kap. d. Matth., 1624.

gemeinschaft, aus der der Glaubende seinen Glauben gewinnt. Denn „Jesus ist nicht nur gekommen, um die Forderungen zu steigern ohne die gesteigerte Kraft zu verleihen ... In der durch ihn zu geschehenden πλήρωσις νόμου liegt auch eine Verheißung" (S. 42), nämlich die, daß der Glaubende der den Willen Gottes Tuende und darum der „in Christo" und „propter Christum" Gott Wohlgefallende ist.[1]) Das ist nicht mehr Luthers und Melanchthons Verständnis. Tholuck spricht selbst aus, daß „hier das lutherische Dogma eine weitere Durchbildung zu erfahren hat" (S. 39, wo zwar zunächst von dem dem qualitativen und quantitativen Gradunterschied der Werke entsprechenden Gradunterschied der Selbstbefriedigung und Seligkeit der Gläubigen die Rede ist; aber hier wird das Ganze des Gottesverhältnisses, wie es Luther gesehen hat, schon in anderer Weise bestimmt. Der göttliche Blickpunkt bei dem Rechtfertigungsurteil ist nicht mehr der Christus extra nos, an dem der Glaubende „hängt", sondern der Glaubende, der „in Christo" als Glaubender Gottes Gesetz erfüllt!). Fast zur gleichen Zeit kommt Rudolf Stier in seiner Auslegung des Jakobusbriefes zu ähnlichen Überlegungen. „Die Wahrheit Gottes, die Heilslehre für uns hat gar manchmal in der Sache selbst zwei Seiten."[2]) Der Begriff „sola fide" ist zweideutig. Es gibt „in der menschlichen Sprache für göttliche und geistliche Dinge fast kein Wort, das ohne alle Möglichkeit des Mißverständnisses oder Mißbrauchs fest wäre (a. a. O. S. 144). Bekanntlich hat nur Luther sich erlaubt, das bedenklich mißverständliche Streitwörtlein „allein durch den Glauben" im Römerbrief beizufügen. Hätte doch Luther, so gut und recht auch seine Meinung dabei war, lieber das Wort Gottes nicht eigenmächtig so zugespitzt! Mehr noch ist zu wünschen: hätten doch die Streiter um die reine Lehre nach ihm sich vor dem Worte, das wiederum geschrieben steht bei Jakobus, beugen und daraus verstehen gelernt die große Gefahr der einseitigen Systemsprache! Wir wissen, daß ein arger Mißverstand und Mißbrauch der lutherischen Lehre vom Glauben die Kirche verführt und zerstört hat, daß derselbe sich leider bis heutigen Tages immer wieder findet" (a. a. O. S. 144f.).

---

[1]) Der Wille Gottes ist die Kraft, mit der er wirkt, daß ich vollbringen könne, was er fordert. So gesehen, hat er einen anderen Namen: er heißt die Gnade. Wenn also Wille Gottes geschieht, dann ist's Gabe und Werk dieses Willens selber .. und ist mein Werk ... und meins durch das Seine ... und Seines in mir ..., und alles ist ein Geheimnis der Einheit" (Romano Guardini, Vom lebendigen Gott, zur 3. Bitte des Heiligen Vaterunsers, S. 54).

[2]) Der Brief Jakobi, 1860, S. 144.

Auch Stier weicht von den Reformatoren ab. „Der bloße Glaube ohne vorheriges Verdienst der Werke rechtfertigt darum, weil er für die Zukunft kein bloßer Glaube bleiben kann. Wenn der Schächer nicht stürbe, so würde er wahrlich nicht wieder die alten Taten tun" (a. a. O. S. 148). Gott erkennt in dem Glaubenden den Willen zum gottgemäßen Wirken; darum ist er ihm recht. Bereits das Glaubendürfen ist Teilnahme des Wiedergeborenen am Leben des Gottes Willen erfüllenden Christus. „In der Begnadigung selbst ist die Aufrichtung zum neuen Leben enthalten."

Jakobus kommt immer mehr zur Geltung, die reformatorische Anschauung des Glaubens, der Christusgemeinschaft des Glaubenden und des göttlichen Urteils wandelt sich: Gott schafft den Glaubenden als Wirkenden und Gerechten durch das Werk Christi an ihm.

Der Beitrag der Bibeltheologen zum Problem wird von den Konfessionstheologen der lutherischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert ergänzt: die Isolierung des Subjektiven im Rechtfertigungsvorgang und die Herstellung des rechtfertigenden Gottesverhältnisses lediglich durch den personalen Akt des gläubigen Menschen wird mit der Wiedergewinnung des sakramentalen objektiven Gnadenhandelns Gottes in und mit der Kirche überwunden. Die Gottes- und Selbstgewißheit des verantwortlichen Menschen vor Gott erhält wieder ihre reformatorische und katholische Grundlage.

Nach A. F. C. Vilmar ist die Rechtfertigung „ein reiner Gnadenakt Gottes, nicht abhängig von irgendwelcher in dem Menschen liegenden Bedingung . . .; die Vollziehung der Wiedergeburt . . ., unsere Seligkeit soll nicht erst erworben werden, sondern sie ist schon vorhanden," seit der heiligen Taufe.[1]) Die Rechtfertigung durch den Glauben ist lediglich die personale „Aneignung der Wiedergeburt". Der Glaube ist „weder Ursache noch Veranlassung noch auch im eigentlichen Sinne Bedingung der Rechtfertigung . . .; der Glaube macht uns weder gerecht noch selig, sondern ist nur unser Zustand, welcher uns befähigt, dessen teilhaftig zu werden, was Gott ohne unsern Glauben bereits . . . in der Heiligen Taufe an uns längst getan hat" (a. a. O. S. 157. 161). Der Glaube ist also das „Zu-sich-selbst-kommen" des in Christus neugeschaffenen Menschen, der „wesentliche Inhalt unseres Selbstbewußtseins, durch den alle unsere Geistestätigkeiten, das Denken wie das Wollen . . . bestimmt werden" (a. a. O. S. 143), aber zugleich das „Zu-

---

[1]) Vilmar Dogmatik, § 57, 42, S. 155ff.

sich-selbst-kommen" Gottes im Menschen; denn durch den Glauben nimmt der Mensch das neue Ebenbild Gottes, den neuen Adam Christus als „sein eigenes Ich an" (a. a. O. S. 157).

Diese Gedanken Vilmars bringen entscheidende Klärung. Das Ringen um die Selbstgewißheit des Menschen wird wieder in dem Raum behandelt und zu lösen versucht, in dem es entstand und Verheißung der Lösung hat: im Raum des neuschaffenden Gotteswerkes an Menschen der Kirche. Vilmar ist sich dieses klärenden Beitrages auch ganz bewußt. Ausführlich verbreitet er sich darüber, daß die „Rechtfertigung als der eigentliche Lebenskeim der Wiedergeburt in der Taufe bereits verliehen" ist und „die Wirkung des Heiligen Geistes, welche in der Taufe in den Menschen gelegt wird, eben das zum Ziele habe, den Menschen dieser an ihm bereits vollzogenen Gnadenhandlung bewußt zu machen, dieselbe dem Menschen zur Aneignung zu bringen". Darum kann der „Akt der Rechtfertigung nur an dem in der Kirche befindlichen Subjekt vollzogen" werden. Damit wird ein Schlußstrich unter eine dreihundertjährige „protestantische" Verwicklung des Problems gezogen und der reformatorisch-kirchliche Ausgangspunkt zurückgewonnen. „Die evangelische Kirchenlehre hat auf diesen Punkt weniger Aufmerksamkeit verwendet, als sie hätte tun sollen . . . Wird die Rechtfertigung, wie nur zu oft geschehen ist, als isolierte Lehre und demnach auch als isolierter Akt dargestellt, so gewinnt es den täuschenden und gefährlichen Anschein, als sei die Seligkeit an einen Individualvorgang, welcher auch außerhalb der Kirche stattfinden könne, gebunden, und sei mithin der von den Katholiken oft erhobene Vorwurf nicht ohne Grund: durch die Rechtfertigung werde das ganze christliche Leben lediglich in die Subjektivität, in das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Gott und zum Heiland, anstatt in die Objektivität, in Gottes Heilsinstitut verlegt . . ." (a. a. O. S. 171f.).

Freilich wird auch von Vilmar übersehen, daß gerade die Vorbedingung des objektiven göttlichen Gnadenhandelns das Subjekt und seine Selbsttätigkeit *setzt* und nun doch die Fortsetzung und Durchsetzung der göttlichen Gnade von erfüllten Bedingungen, die dem Subjekt im Raum der Gnade gestellt werden, abhängig gemacht wird. Das Zu-Stand-und-Wesen-kommen der Rechtfertigung verlangt ein verantwortliches Verhalten des Menschen. Das ist Würde und Erfüllung des Menschseins im Akt der Gnade. Wenn Vilmar den Glauben in diesem Zusammenhang nur als geistgewirkte Willigkeit reiner Rezeptivität für den Christus beschreibt, dem als solchem keine göttliche Anerkennung

zuteil wird — „wir können nur mittels einer Gedankenverkürzung sagen: der Glaube ist unsere Gerechtigkeit . . . Die Gerechtigkeit steht allezeit bei Gott, nicht bei den Menschen“ (a. a. O. S. 161) —, so steht er mit diesen Anschauungen ganz in der Nachfolge Luthers und reformatorischer Theologie, ohne indes die Wahrheit idealistischen Denkens und der neuen Schrifttheologie zu verarbeiten. Mit Jakobus kann er folglich auch nicht viel anfangen, wenn er ihn auch besser als Luther zu verstehen sucht und meint. Der Brief ist „gerichtet an solche, welche noch auf der untersten Stufe christlicher Erkenntnis stehen“, ein „Vocationsbrief“, aber von der Rechtfertigung und dem Glauben im Sinne des Apostels Paulus handelt er nicht.[1]) Es wird für die Zukunft der Wahrheit entscheidend sein, wie sich diese Erkenntnisse der Konfessionstheologen mit den Ergebnissen der neuen Bibeltheologen vereinigen.[2])

---

[1]) Vgl. dazu Coll. Bibl. N. T. II, S. 467ff. u. Dogmatik, a. a. O. S. 163f.

[2]) Ähnlich wie bei Vilmar liegen die Dinge bei Wilhelm Löhe: Über Luthers „sola fide“-Begriff kommt er nicht hinaus, wenn auch die Spannung zwischen Rechtfertigung und Heiligung, die Annahme einer Belohnung des Menschen auf Grund der Werke neben der Glaubensgerechtigkeit, die remissio und imputatio propter Christum ist, ihn von Luther unterscheiden. Wie Vilmar die gesetzmäßige Entwicklung der Rechtfertigungslehre im geistlichen Leben der Kirche verfolgen und auf neue „Entwicklungen“ des Dogmas hinweisen konnte — allerdings nicht mit Rücksicht auf die Rechtfertigungslehre Luthers, die er für abgeschlossen und unübertrefflich hielt —, so hat sich auch Löhe zur Weiterentwicklung des Dogmas und zur Vervollständigung der Bekenntnisse durch Enthüllung neuer Seiten des Schriftzeugnisses bekannt: „Es wird hier wiederholt und ausdrücklich zugegeben, daß auch die Konfessionen und Symbole noch manche Frage offen gelassen haben, über welche erst der gegenwärtigen oder nachfolgenden Zeit entscheidendes, helles Licht vorbehalten ist . . . Was uns überliefert ist aus dem Kampf der Zeiten, was achtzehn Jahrhunderte errungen und gewonnen, darin sind billig wir einig, das halten, dafür eifern wir, das stellen wir nicht erst wieder in Frage, das nehmen wir als ein erwachsenes, lebendiges Gewächs, das nun neue, nicht wieder alte Blüten zu treiben hat“ (W. Löhe, Unsere kirchliche Lage im protestantischen Bayern usw., 1850, S. 19. 23). Ein echter Lutheraner ist „nicht der, welcher durch die Leistungen der Vergangenheit alle Arbeit abgeschlossen glaubt und eben damit, ohne es zu denken, der lutherischen Kirche die Lebensfähigkeit abspricht, indem er ihr Wachstum und Fortschritt zur Vollendung nimmt; sondern der scheint der lutherischen Kirche am treuesten zu dienen, welcher in Einem Sinn und Geist mit den Vätern auf der betretenen Bahn vorwärts geht“ (Agende für christl. Gemeinden d. luth. Bekenntnisses. 2. Aufl. 1852, Vorwort). „Denn dem sogenannten Lutheraner, d. i. dem wahren katholischen Christen gehört die gesamte Vergangenheit vor und nach Luther: ihm muß auch die Zukunft gehören. Alles ist sein, was wahr und schriftmäßig ist, wann, wo und wie es gesagt wird,“ und die norma normata des

10. Die exegetische Bemühung Adolf Schlatters

Der entscheidende Vorstoß zu einem neuen Verständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre ist die exegetische Arbeit Adolf Schlatters. Sein Kommentar zum Matthäus-Evangelium, die zweimalige Auslegung des Jakobusbriefes, der Kommentar zum Römerbrief und den Briefen an die Korinther und „Die Theologie der Apostel“ sind strenge, sachliche und darum wohl bis heute oft überhörte Kritik an dem theologischen Verständnis des „sola fide“ in der Kirche der Reformation. Die Frage nach der Stellung des verantwortlich denkenden und wollenden Menschen im Heilshandeln Gottes an ihm wird durch das entschlossene neue Hören auf das einheitliche Zeugnis Alten und Neuen Testaments aus der reformatorischen Einengung befreit und damit das Problem des Menschen überhaupt, das seit Luther die Christenheit weiter bewegt, so umfassend in Angriff genommen, wie es die Neuzeit fordert. Luther wird nicht verworfen, aber seine theologischen Lösungen sind ergänzungsbedürftig. Das „Christus solus“ bleibt gewahrt: „Wird der Mensch zum Christus gerufen, so hat er allein mit dem Christus zu tun und sein ganzes Leben mit allem, was er denkt und tut, geht nun von Christus aus und wird durch den Glauben an ihn bestimmt.“[1]) Der Glaube allein ist „das vom Menschen verlangte, unbedingte geforderte Verhalten“; aber Gott stellt den Glauben „durch seine Gerechtigkeit her“, d. h. durch das Wirken Christi im Menschen (a. a. O. S. 151. 139). Der Glaubende wird als Christi Eigentum Gott gehorsam und darum Gott recht und Gottes gewiß. „Wo der Glaube an den Christus entsteht, ist der Mensch in den Bereich der göttlichen Gerechtigkeit hineingestellt. Nun ist sein Verhältnis zu Gott so geworden, wie der gerechte Wille Gottes es schafft“ (a. a. O. S. 139). Denn der Glaubende ist der wollende und wirkende Mensch, der „in Christus“ Gottes Willen will und Gottes Werk wirkt. Darum ist er der Gerechtfertigte und Freigelassene Gottes. „Die Freilassung ist ein fortgehendes Handeln des Christus, das er an den Einzelnen dadurch vollzieht, daß er sie zum Glauben erweckt; und da die Freilassung die Weise ist, wie Gott rechtfertigt, ist auch die Rechtfertigung in Christus gegenwärtig. Sie ist durch Seinen

---

sechzehnten Jahrhunderts ist ihm nicht in dem Sinne der norma normans kongruent, daß „diese in jener erschöpft und es Gott selbst nicht mehr erlaubt wäre, seiner Kirche noch etwas zu geben, was man im Normaljahr 1580 entweder nicht hatte oder nicht beachtete“ (Der evangelische Geistliche, 2. Bd., S. XI).

[1]) Gottes Gerechtigkeit, 1935, S. 153.

Tod geschehen und geschieht für jeden dann, wenn durch den Christus in ihm der Glaube entsteht" (a. a. O. S. 144). Der Glaube ist also im Vollsinn „unsere Gerechtigkeit", indem er die Transformierung dessen, was Christus ist und hat und will, in den menschlichen Willen und in das menschliche Handeln ist. „Der Mensch wird durch den Glauben nicht nur ein Wissender, sondern er selber ist nun das, was der Glaube, mit dem er sich Jesus ergab, aus ihm macht. Ist er aus Glauben, so formt sein Glauben sein ganzes Denken und Wollen, und er steht unter der Regel, daß das, was nicht aus dem Glauben komme, Sünde sei" (a. a. O. S. 149f.). Darum gilt der Satz: „Nur dadurch, daß der Glaube mit den Werken vereint ist, wird die Gerechtigkeit erlangt." [1]) Das Gehör für die Botschaft des Jakobus ist gewonnen, aber auch der Abstand vom reformatorischen Verständnis des „sola fide". „Was Jakobus sagt, steht weit über dem, was bisher befestigter und wirksamer Besitz unserer Kirchen, auch unserer evangelischen, geworden ist. Sie haben sich ernsthaft dadurch geschädigt, daß sie Jakobus nur ganz oberflächlich Gehör gewährten" (a.a.O. Vorwort). Die radikale Diastase von Gott und Mensch im Rechtfertigungsgeschehen, in dem die aliena iustitia Christi extra nos den Sünder heiligt, ihn Gott zueignet, der sich als Bettler in ihren Mantel hüllt, d. h. glaubt, wird nun erkannt als das Ganze der Christusgemeinschaft des Glaubenden, der zum „Teilhaber am göttlichen Wirken", zum „Täter des Wortes" und dadurch und somit zu einem Freigesprochenen, einem „Gerechtfertigten" wird. Allein durch Glauben: „Während zum Gesetz die Werke gehören, ist das, was Christus dem Menschen bringt, in ihm wirkt und von ihm verlangt, das Glauben ... Aus dem Glauben kann nie ein Ruhm werden. Der Glaubende rühmt den, dem er glaubt, nicht sich selbst."[2]) Zwei verschiedene Darstellungen des „sola fide"! Dort der Verzicht auf jegliche Gott bewegende Aktivität des Sünders und der Blick auf den Heiligen von Karfreitag und Ostern, den Menschen, der „iustificat Deum"; hier die Gleichzeitigkeit des neugeborenen Sünders mit dem Heiligen, die ihn zum Heiligtum und Eigentum Gottes macht; dort das Stillesein vor dem Werk des einen Gerechten, hier die Bewegung des von Gott „eingenommenen" Gerechten, der als Glaubender Gott recht ist. Zwei Auffassungen, die — logisch betrachtet — sich gegenseitig auszuschließen scheinen, und doch nur die göttliche Rückführung der Kirche zu der alten Antinomie von Gottes

---

[1]) Der Brief des Jakobus, 1932, S. 52.
[2]) Gottes Gerechtigkeit, S. 140. 150.

Gnade und menschlichem Wirken sind, die unser diskursives Denken nicht „fassen" kann, die uns aber der Geist Gottes erkennen und bewahren lehrt in der Gemeinschaft der Heiligen. Zugleich aber auch das göttliche Angebot, nunmehr die vollständige Antwort des Evangeliums auf die moderne Frage seit der Reformation geben zu können: wie der einzelne Mensch seiner selbst und Gottes und der Welt gewiß werde — worin ja alle ethischen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Fragen der Neuzeit enthalten sind —, aber auch wie der Einzelne vor Gott eine Stätte werde, wo Gott sich wiederfindet.[1])

---

[1]) Parallel diesen Bemühungen Adolf Schlatters um ein neues und vollständiges Verständnis der biblischen Rechtfertigungslehre „allein durch den Glauben" läuft auch der Versuch der analytischen Rechtfertigungslehre Karl Holls: das gottgemäße rechte Verhalten des Glaubenden, den Gott rechtfertigt, ist ideell schon im göttlichen Rechtfertigungsurteil enthalten, wird aber erst im Glaubensleben nach und nach „verwirklicht". „Wenn Gott den Sünder in dem Moment, in dem er nur Sünder ist, für gerecht erklärt, so antizipiert er das Resultat, zu dem er selbst den Menschen führen wird. Sein Rechtfertigungsurteil ist analytisch" (Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, S. 9). Sicherlich ist Holls kausale Begründung der Rechtfertigung eine „neue Konstruktion der Rechtfertigungslehre Luthers" (Vgl. dazu W. Walther in: Neue kirchl. Zeitschrift, 1923, S. 50ff.). Sie entspricht auch nicht dem biblischen Tatbestand. Dennoch sind solche Versuche einer Neugewinnung und Neugründung der Rechtfertigungslehre Luthers der dogmatischen und exegetischen Entwicklung entsprechender als das Bemühen einer einfachen Repristination der Gedanken Luthers, zumal es dabei allzuoft nach dem Wort Rückerts geht: „Des Glaubens Bilder sind unendlich umzudeuten, das macht so brauchbar sie bei so verschiednen Leuten." Oder aber die Begriffe reformatorischer Scholastik — Luther hat zuerst vor ihnen gewarnt! — legen sich wie eine undurchdringliche Mauer vor das Wort Gottes. Selbst Emil Brunner — „Vom Werk des Heiligen Geistes", drei Vorlesungen, 1935, S. 27 ff., aus denen ich dankbar gelernt habe —, dem sich „eine bloße Wiederholung der überlieferten Formulierungen verbietet ebensosehr von der Seite der biblischen Lehre wie von der geistigen Situation der Gegenwart her" und dem sich „unabweisbar die Frage nach dem Zusammenhang des göttlichen und menschlichen Tuns im Glauben" stellt (a. a. O. S. 3 u. 42), — überwindet noch nicht die traditionelle Bedeutungslosigkeit des konkreten Glaubensgehorsams für den göttlichen Zuspruch der vollkommenen iustitia aliena Christi an den Glaubenden. Nicht bestritten wird — mit Luther und Calvin — :wir besitzen die unsichtbare Gerechtigkeit Christi nur zugleich mit einem empirischen Abglanz derselben in unserer konkreten Existenz, beides in der Einheit des Heiligen Geistes geschehend „sola fide", der „aus Christo und den Christen ein Kuchen und ein Leib" (Luther) macht. Aber — und das sagt Brunner nicht — eben diese Einheit von verborgener Gerechtigkeit Christi und empirischer Gerechtigkeit des Glaubenden, die nichts „Zweites" und „Späteres", nur Darstellung der heimlichen deiformitas und „participatio substantiae Christi" (Calvin) hier und jetzt

11. Reformatorische Rechtfertigungslehre als bleibende Aufgabe des Wortes Gottes

Die Kirche ist die vollständige Antwort auf die Frage der Rechtfertigung — und darin das wahre Evangelium für unsere Zeit und Menschheit — noch schuldig. Weder in der Confessio Augustana noch im Tridentinum ist sie enthalten und konnte sie nach Lage der Dinge nicht enthalten sein. Wenn die Kirche das nicht an der Hilflosigkeit und Unsicherheit der christlichen Welt von heute wahrnimmt, sollte sie es vom Worte Gottes und seinen Zeugen vernehmen, die nach der Erfüllung der reformatorischen Sendung rufen, „mit dem Angriff zurückstoßend bis zur Reformation".[1]) Eine Repristination vergangener theologischer Anschauungen kann eben dazu nicht helfen, sowenig man ohne sie auskommen wird. Es ist „unmöglich, heute Luthers Theologie einfach zu wiederholen. Die neue Geisteslage fordert eine neue Gestalt des christlichen Dogmas" (Paul Althaus). Mehr noch: Erfüllung des Begonnenen, das der Herr der Kirche und der Menschheit vor vierhundert Jahren durch das Wort des Apostels Paulus in Bewegung gesetzt hat und nunmehr zur göttlichen Vollendung bringen will durch das Wort des Apostels Jakobus. Durch das ganze Wort das ganze Evangelium für die Menschheit unseres Zeitalters und der Zukunft, die darauf wartet, warten soll nach dem göttlichen Plan der Geschichte, der nur einen Grundriß hat: Christus, „das Geheimnis seines Willens" (Eph. 1, 9). Diesen „Christus allein", der nur durch Glauben das „transzendentale Ich" des Menschen vor Gott und in Gott wird, als das Evangelium Gottes an die Welt zu wahren, ist die bleibende evangelische und katholische Sendung Luthers und der reformatorischen Bekenntnisse. Wie diese Befreiung des Menschen zu seinem wesenhaften „Ich" durch „Glauben allein" zu denken und zu verwirklichen sei, das wartet noch der dogmatischen Bestimmung („sententialiter determinare") aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift und aus der Erfahrung der Kirche, einer Bestimmung, die hinausgeht über die Position und Negation der Bekenntnisse des sechzehnten Jahrhunderts.[2]) Nicht eher wird das Gift

ist, vom Geist gewirkt, der den Herrn verklärt und uns in ihm — dies Ganze ist die Gerechtigkeit des Neuen Bundes, die von Gott kommt und vor ihm gilt, weder tridentinisch noch reformatorisch, aber — wie wir meinen — neutestamentlich verstanden: „eine Kraft Gottes" — „aus Glauben in Glauben" (Röm. 1, 16 f.).

[1]) H. E. Weber, a. a. O. S. 107.

[2]) Nicht als Korrektur des „articulus stantis et cadentis ecclesiae", den aufzustellen und für alle Zeiten festzuhalten der Auftrag Luthers und der Kirche der

des neuprotestantischen Modernismus im Leibe der Kirche neutralisiert werden können, und erst dann wird der Auftrag reformatorischer Fragestellung erfüllt sein. Nicht zuletzt gegenüber dem Tridentinum.

Karl Holl schloß 1905 einen Vortrag über „Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus" mit der Feststellung: „Antinomien bleiben zurück. Es ist theoretisch ein Widerspruch, daß der Mensch sich zugleich als mitinbegriffen unter der alles umfassenden Macht Gottes fühlen und sich doch als ein Ich Gott gegenüberstellen soll. Keine Logik vermag diese Antinomien aufzuheben. Wir sind hier an einer Grenze menschlichen Erkennens. Man tut besser, sie zu respektieren und die Widersprüche nebeneinander stehen zu lassen, als die Kraft der einzelnen Gedanken durch doch nie wirklich gelingende Ausgleichsversuche zu schwächen." Wir meinen, das Zeugnis des Jakobus von der Rechtfertigung beglaubige diese Feststellung, und es sei an der Zeit, daraus die exegetischen, dogmatischen, kirchengeschichtlichen und seelsorgerlichen Folgerungen zu ziehen. Das Ausweichen vor dieser im Wort Gottes gebotenen Aufgabe ist im Zeitalter, da Theologen und Nichttheologen, Kirche und Welt nach Neubesinnung und Neuordnung der Kirche, kirchlichen Lebens und kirchlichen Auftrags rufen, schwerwiegender als alle Angriffe und Fehlschläge. „Die moderne Luther- und auch Calvin-Renaissance hat eben als Renaissance darin ihren höchst bedenklichen Fehler, daß vielfach an die Stelle eigener exegetischer Bemühung ein ‚Lutherus dixit' oder ‚Calvinus dixit' tritt ... Wir wären keine rechten Zeugen als Theologen und keine rechten Theologen als Zeugen, wenn wir nicht die Fortschritte der Exegese dankbar bejahten."[1])

Reformation war und ist; als neue dogmatische Fassung der „Rechtfertigung allein durch den Glauben", die durch das Zeugnis der Heiligen Schrift, durch die Erfahrungen der Kirche seit 1530, durch die Kontroverse mit der römisch-katholischen Häresie von heute gefordert ist. „Es gilt, der gewonnenen reinen, reichen Lehre die volle Anwendung nach allen Seiten hin zu geben ... Man sei nicht zu engherzig im Festhalten gewisser seit der Reformation bestehender Formen und Äußerlichkeiten. Manche Thesis ist ohne Antithesis, manche Antithesis ohne Thesis geblieben. Mancher Mißbrauch ist samt dem frommen Gebrauch dahingeworfen worden. Manches ist bloß aus Polemik weggeworfen worden, und man hat nicht beachtet, daß nach überflüssig gewordener Polemik das Weggeworfene wieder aufgenommen werden dürfte" (Löhe, Drei Bücher von der Kirche, S. 150). — „Wir bedürfen keiner neuen Reformation, sondern der Fortführung der alten" (Martin Rade, a. a. O. S. 32).

[1]) Karl Ludwig Schmidt in „Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche", 1936, S. 31. — „Selbst die konfessionelle Theologie der jüngsten Zeit ist dieser Aufgabe (sc. ‚die Bekenntnisschriften im Akt des exegetischen Nach-

Die lutherische Kirche würde sich unglaubwürdig vor ihren Vätern und mit ihrer Trennung von der römisch-katholischen Christenheit machen, wenn sie nicht ein offenes Ohr für das neue Reden ihres Herrn aus seinem Wort hat und jederzeit zu dem Eingeständnis bereit ist, „daß man in anderen Jahrhunderten nicht nur irrig und verwirrend auf Gottes Wort gehört hat und die Geschichte der Kirche nicht erst im Jahre 1517 begann," wir also willig sein müssen, „den Abwehrkampf der Reformationszeit daraufhin zu prüfen, ob er in vollem Maße und überhaupt berechtigt war."[1]) „Die reine Kirche behalte, was sie hat. Sie nehme es ferner mit jedem Irrtum genau. Sie spreche nein, ein einfaches, ruhiges, festes, leidenschaftsloses Nein zu allem, was nicht wahr ist. Sie bleibe sich gleich in diesem Zeugnis von Anfang bis zum Ende. Sie spreche aber auch ja, ein einfaches, ruhiges, fröhliches Ja zu allem, was wahr ist, es finde sich, wo und auf welcher Seite es will ... Sie verfahre im Sinne der Wahrheit immer concedendo, wo sie's kann, und negando, wo es nicht anders ist. Sie vergebe der Wahrheit keinen Tüttel ..."[2]) Man wittere an dieser Stelle nicht Umsturz oder Undank, nicht theologischen Eklektizismus oder protestantische Eigenwilligkeit. Was wir erstreben und worum wir bitten, ist allein, daß sich die Kirche und ihre Theologie in die göttliche Bewegung des Wortes Gottes und des Geistes hineinnehmen lasse, die sie unaufhörlich „in alle Wahrheit leiten" wollen und keinen Stillstand dulden, weil ihre Bewegung die Kirche mit heiliger Zielstrebigkeit immer näher ihrer herrlichen Zukunft bringen will, von der geschrieben steht: „Dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin" (1. Kor. 13, 12). Wir vertreten den „Fortschritt" der Kirche, der nichts anderes ist als das Vorwärtsschreiten des Bräutigams, der naht, sich seine Braut zu holen, „bereitet als eine geschmückte Braut ihrem Mann" (Offbg. 21, 2). Zu diesem Schmuck der Braut wird auch die Mehrung der Erkenntnis dessen gehören, dem sie entgegenharrt und in dem alle Schätze der Erkenntnis verborgen liegen.

---

vollzugs als Schriftauslegung zu lehren') oft auffallend aus dem Wege gegangen, indem sie das Auseinanderklaffen von exegetischer Forschung und dogmatischer Lehre innerhalb ein und derselben Kirche oft mit einer wahrhaft unerlaubten Unbekümmertheit ertrug. Durch diese ganze Situation ist die rechte Stellungnahme zum Anspruch der Bekenntnisschriften nicht erleichtert; und man wird guttun, diese Stellungnahme sich Schritt für Schritt in aller exegetischen Sorgfalt zu erarbeiten, indem man zunächst bei einem einzelnen entscheidenden Lehrstück der Bekenntnisschriften einsetzt" (Schlink, a. a. O. S. 13).

[1]) Hans Asmussen, Die Kirche und das Amt, 1939, S. 9. 16.

[2]) Löhe, Drei Bücher von der Kirche, S. 157.

„Es versteht sich von selber, daß man beim Vorwärtsschreiten der Vorsicht bedarf und den Leitfaden der alten Zeit in der Hand behalten muß. Auch kann man ja freilich fehlen und irren, und muß daher auch Warnung, ja Vorwurf und Geschrei zur Linken und zur Rechten beachten, anhalten im Lesen und Forschen und Beten. Der Herr aber wird es dennoch den Aufrichtigen gelingen lassen und die Richtung segnen, welcher wir angehören" (Löhe).

Alles, was seine Wahrheit verdunkelt, möge er hinwegtun; alles, was die „magnalia Dei" preist, fördern und segnen. Wo immer die eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche in des Sohnes Namen den Vater bittet, da gib Du den Heiligen Geist der Wahrheit, der den Sohn verkläre in uns und uns in Dir!

„Lux crescit in dies: per adversa ad victoriam enititur veritas: multis de rebus posteritas aliter iudicabit. O Deus, Tuo iudicio stat caditve, quiquid stat vel cadit: quod per me operari dignatus es, tuere: lectorum et mei miserere ... Tibi est Gloria et esto in perpetuum" (Bengel).[1])

---

[1]) Nach Abschluß der Arbeit liegt mir das Tagebuch eines evangelischen Geistlichen „Metanoeite" von Hans Lutz (1947) vor, indem es heißt: „Glauben und Gehorsam gegen den Willen Gottes gehören untrennbar zusammen ... Diesen Gehorsam anerkennt Gott und belohnt ihn, obwohl er immer unwürdiger Gehorsam ist. Das Heil wird uns nicht ohne den Ernst der handelnden Hingabe an Gottes Willen zuteil. Das ist doch aber nichts anderes als: die guten Werke sind heilsnotwendig. Ja, sie sind das Heil selbst, soweit es auf Erden anbricht ... Allein durch Glauben, diese Formel setzt ja immer voraus, daß Glaube gleich ist Glaube und gute Werke ... Ich poche nicht auf die Werke, sondern auf die Gnade; diese Gnade aber hat sich an die Werke gebunden. D. h. sie wird mir nicht ohne die Werke zuteil. In diesem Sinne ist es durchaus möglich, zu sagen, daß die Werke die Gnade verdienen. Sie verdienen sie unverdientermaßen, aber nach der Ordnung Gottes. Das ist ökumenisch-christliche Lehre. Glaube, Gnade, Rechtfertigung und Heil sind in beiden Konfessionen untrennbar miteinander verwoben, und zwar in gleicher Weise. Wo noch Unterschiede gelehrt werden, handelt es sich um ungeklärte Begriffe, die nach Klärung der Unterschiede einebnen. Wir dürfen da nicht mehr die Formulierungen des sechzehnten Jahrhunderts gegeneinander aufmarschieren lassen, die aus einer konkreten Situation entstanden und deshalb mit bestimmten Schwergewichten belastet sind, in der Sache selbst aber weniger divergieren, als es den Anschein hat" (S. 139). Wenn ich die Lösung der konfessionellen Kontroverse auch nicht für so einfach halte, wie Lutz sie sich darstellt, so ist doch dem angedeuteten Wege in der Sache des Problems von Herzen zuzustimmen.

